MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81555-9

AUTHOR:

MONTBEILLARD, LEON DE

TITLE:

DE L'ETHIQUE DE SPINOSA...

PLACE:

PARIS

DATE:

[1851]

Master Negative #

93-81555-9

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

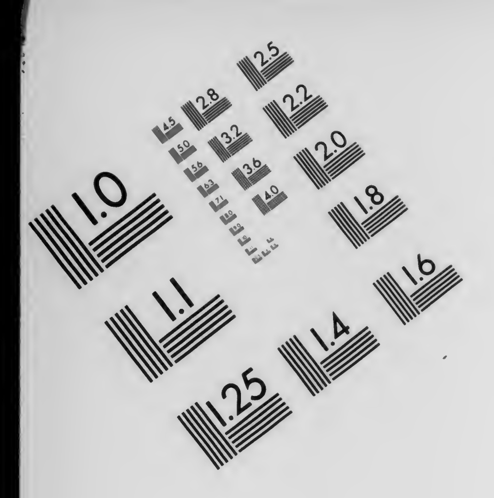
Montbeillard, Léon de
De l'Éthique de Spinosa. Paris, Pichon
[1851]
iv, 166 p.

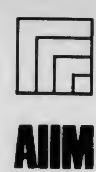
1. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677.
Ethica.

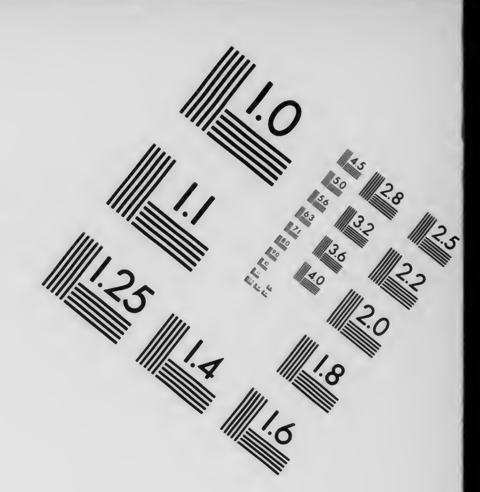
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7-8-93 INITIALS: SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT







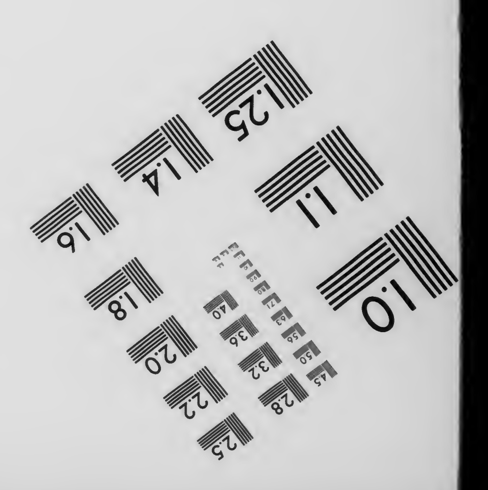
Centimeter

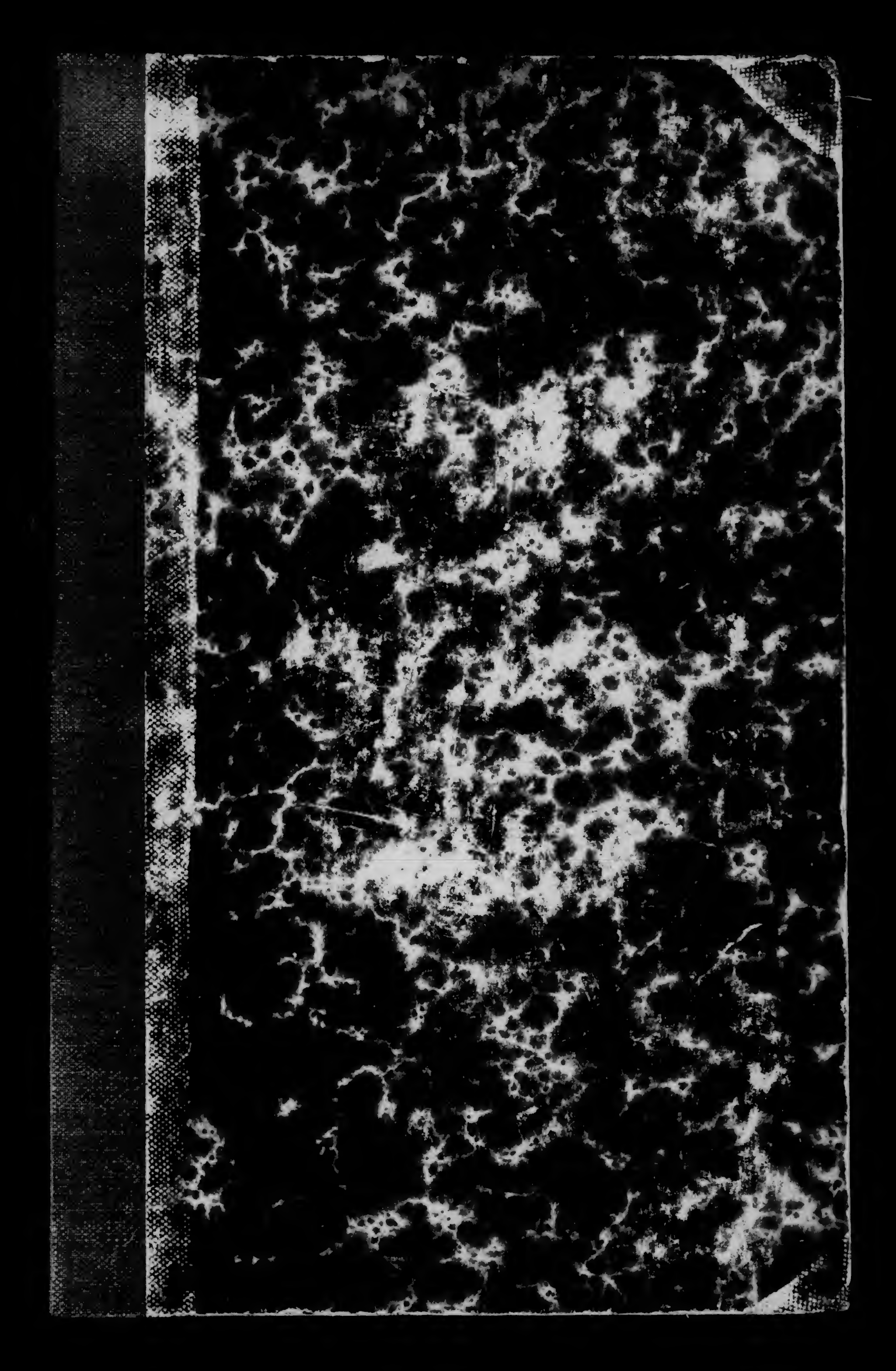
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

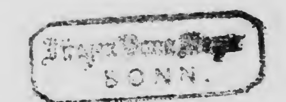
Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3






SIGILLUM · COLLEGII · COLUMBIAE · NOVI · EBORACI


BONN.

DE L'ÉTHIQUE

DE SPINOSA

PARIS. — IMPRIMERIE F. PICHON, 14, RUE CUJAS

DE L'ÉTHIQUE



DE SPINOSA

PAR

LÉON DE MONTBEILLARD



PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE Ve JOUBERT

F. PICHON, LIBRAIRE-ÉDITEUR

14, RUE CUJAS, 14

Cet essai ne prétend pas à instruire ceux qui savent ; on l'offre à ceux qui ne savent pas encore et qui portent leurs pas vers les avenues de la philosophie : c'est un compagnon de voyage qui se présente et leur offre de parcourir avec eux le principal ouvrage de Spinosa. Spinosa est le père du panthéisme moderne ; son œuvre, fausse dans sa conception et dans sa base, est riche en vérités de détails et en aperçus intéressants, qu'il faut séparer de l'erreur qui est au fond et qui les déborde. Le panthéisme est l'ennemi qu'il faut combattre, l'ennemi que la vérité religieuse et philosophique trouve aujourd'hui armé devant elle. Il est l'erreur qu'on peut appeler universelle, parce qu'il n'est guère de temps et de lieu où il n'apparaisse. Il n'abdique pas, car il a pour constants alliés les passions de l'homme, qui peuvent trouver leur compte dans les conséquences qu'on en tire. En France, il n'a été ni ne sera la philosophie

dominante : l'esprit religieux des uns, le sens pratique des autres, lui opposent d'heureux et d'invincibles obstacles. En Allemagne, où des hommes éminents lui ont fait une grande place, il est debout et voit pulluler autour de lui des sectes d'athées auxquels il a donné naissance : telle est celle de Fuerbach, dont la haine sombre et ardente contre le christianisme ne le cède en rien à celle dont la France a eu en d'autres temps le triste spectacle.

Dernièrement un disciple de Hegel, M. Michelet de Berlin, qui se maintient dans le panthéisme de son maître, écrivait aux professeurs de Paris (1) que la cause de la démocratie et celle du panthéisme ne devaient plus désormais en faire qu'une : « Car, suivant M. Michelet, si le véritable Dieu est le seul » agent dans l'Univers, s'il est par conséquent l'esprit universel qui seul vit et se manifeste dans les » individus, la véritable constitution est celle où » chacun est le symbole et le représentant de la volonté générale, où la souveraineté n'est pas attachée plus ou moins à un seul individu. » Cette solidarité a été repoussée. La démocratie, pour exister,

(1) Voy. la *Revue de la liberté de penser*, livrais. d'octobre 1849

doit suppléer à l'amoindrissement et à l'instabilité des pouvoirs publics en fortifiant dans l'individu le frein intérieur de la conscience. Ce frein, le panthéisme le relâche ou le brise ; on sent qu'au lieu de secours il n'apporte que des périls, et ce sera en vain que le professeur allemand aura appelé les passions politiques à se ranger sous le drapeau de sa redoutable hérésie.

Dans une conversation rapportée par M. Michelet, et qui avait lieu entre lui et un philosophe français que rien n'empêche de nommer, M. Cousin : « Vous » ne parviendrez pas, disait celui-ci, à faire accepter » le Dieu du panthéisme ; ce Dieu sans personnalité, » nos bonnes mères n'en voudront jamais : elles ont » là-dessus d'autres idées. » Ce fut en effet leur honneur, quand le culte avait fui devant les passions déchaînées, quand les pères étaient ou indifférents ou éloignés ; ce fut l'honneur des mères de conserver et de transmettre le dépôt de la foi chrétienne ; et en face de circonstances semblables elles ne failliraient point à leur mission. D'ailleurs Dieu trouve toujours ses voies, et, au besoin, il prendrait pour messagers de sa doctrine les rayons de son soleil ou l'aile irrésistible des vents. Aussi, tandis que tant de

constitutions politiques s'altèrent ou périssent, et que tant de systèmes de philosophie passent, rien ne prévaudra définitivement contre cette foi qui affirme le Dieu personnel et libre, le Dieu en qui croient nos bonnes mères.

DE L'ÉTHIQUE DE SPINOSA.

Comment, avec les seules forces de la raison humaine, s'expliquer, en les conciliant, l'existence de l'infini et de celle du fini : de l'infini, sans bornes, et du fini, nécessairement conçu comme limite ; de l'infini, immuable, et du fini, toujours mobile et changeant ?

Dès les premiers temps où l'esprit humain se porta aux spéculations métaphysiques, il se trouva en face de cette question qui, parce qu'elle était à la fois insoluble pour lui et inévitable, devait avoir, dans les destinées de la philosophie, une si grande place et un si long avenir. Antagonisme de l'infini et du fini, de la raison et des sens, de l'unité et de la pluralité ; en morale, de la liberté de l'homme et de la toute-puissance de Dieu : tels sont, sous des termes différents, mais qui se correspondent, les deux pôles

entre lesquels a oscillé le dogmatisme. Tel est le champ de cette lutte imposante et prolongée, dans laquelle, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, se sont plus ou moins engagés les princes de la philosophie. Nous n'avons pas à redire les combats que l'infini et le fini se sont livrés dans le champ des systèmes; rappelons seulement qu'on a appelé panthéisme cette doctrine qui, comme l'indique son nom, se préoccupant trop exclusivement de l'infini, de Dieu, n'a pas tenu un compte suffisant des existences finies, par lui créées, et qui constituent l'Univers, doctrine dont le principe fondamental est l'unicité de la substance, et qui tend, soit à matérialiser Dieu, soit à le réduire à une unité abstraite, sans existence réelle et sans vie. Le panthéisme paraît devoir durer autant que le monde; s'il disparait, ce n'est que pour un temps; il a sa place dans la philosophie de nos jours, comme il l'eut autrefois dans ces systèmes hindous qui excitent aujourd'hui la curiosité des savants.

Il y a pour le panthéisme deux origines possibles, et, suivant qu'il sort de l'une ou de l'autre, il revêt un caractère différent.

L'ancien panthéisme oriental provenait d'un sentiment religieux; sous l'influence d'une puissante nature, l'âme, plus intimement pénétrée de ce sen-

timent de l'infini, qui lui est naturel, croyait sentir partout l'infini dans le fini, et Dieu présent autour d'elle. Ne se bornant plus alors à reconnaître dans les phénomènes du fini des symboles de l'activité divine, elle allait plus loin, et, mettant l'être divin dans le symbole, elle divinisait le phénomène en disant : Dieu est tout. Un panthéisme de cette sorte est dans sa source voisin du polythéisme, qui s'en distingue en conservant sa personnalité à chacun de ses dieux.

L'autre source du panthéisme est dans l'application des procédés logiques de l'entendement aux idées de ce qui est absolu, immuable, universel, idées que la raison conçoit nécessairement, et qu'il est de sa nature de poursuivre. Du moment que, sans tenir compte de l'expérience, dont la faculté nous a été donnée pour en faire usage, on applique à ces idées supérieures de la raison le mode de raisonnement ordinaire, on arrive à d'énormes erreurs. Une de ces erreurs est de confondre les formes logiques de la pensée avec les lois de l'être, et de personnifier à tort des concepts généraux. D'après l'ordre logique, suivant lequel procède l'entendement, les individus se classent en espèces, les es-

pèces en genres, et au sommet de l'échelle se place l'Être; c'est le concept le plus élevé, le plus général, celui qui comprend tous les autres, et ne relève lui-même d'aucun: c'est pour cela qu'on l'appelle l'inconditionné logique. Mais ce concept n'est admissible que comme concept logique : car, pour se réaliser, il serait condamné à revêtir des différences spécifiques qui s'excluent. Il y a donc nécessité qu'il reste ce qu'il est, un être logique, un concept. Or, cette forme de l'absolu logique, le panthéisme en fait un être réel; mais ce concept, qui était à sa place comme étant la plus haute condition de *toute pensée*, devient inadmissible si l'on veut le poser comme la plus haute *condition de l'Être*. C'est pourtant à cette abstraction vide que le panthéiste attribue la réalité; il en fait son Dieu; et, de même que dans le concept le plus général, tous les concepts particuliers sont contenus et n'existent pas logiquement en dehors de lui; de même, le panthéiste s'imagine que tout être particulier est contenu dans le tout érigé en Dieu, et n'est en dehors de ce tout que comme un mode ou une vaine apparence. C'est cet inconditionné logique, indûment réalisé, que Spinosa appellera la *substance*, que Schelling appellera l'*absolu*, et que Hegel appellera l'*idée*. Le panthéisme est, à cet égard, une exagération du réalisme, en

prenant le mot de réalisme dans le sens qu'on lui donna dans la dispute des universaux.

Que le panthéisme, quoique une monstrueuse erreur, ait de profondes racines dans l'esprit humain, c'est ce que prouve le développement étendu qu'il a pris, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, chez tous les peuples, dans toutes les religions, dans tous les systèmes de philosophie.

Selon les anciennes doctrines de l'Inde, il se dégage incessamment de la substance de Brahm une émanation qu'il ignore; c'est une série d'êtres découlant les uns des autres, de telle sorte que chaque degré inférieur d'évolution soit marqué par une perfection décroissante. Ces émanations, sorties de l'Être absolu, comme l'étincelle jaillit du foyer, constituent le monde extérieur, qui, pour le philosophe Védantiste, n'est qu'un rêve, une illusion passagère. Leur tendance est de remonter à leur source par une évolution en sens contraire, et leur état le plus parfait consiste à se perdre, à se confondre avec Brahm, comme les fleuves perdent leur nom et leur forme en s'engloutissant dans l'Océan.

Puis apparaît Parménide, qui, perçant l'obscurité que les siècles étendent entre nous et l'école

d'Élée, s'éclaire à nos yeux desrespects dont Platon honora sa mémoire. Parménide conçoit avec force le caractère de l'être un et absolu ; mais, ne sachant comment déduire de ce principe suprême le changement, le mouvement, la contingence, il met à néant cette réalité qui le contredit; il nie catégoriquement le témoignage des sens et le monde extérieur; il absorbe toute chose dans le sein de l'unité absolue, immuable, qu'on ne peut ni définir, ni nommer.

On observe un caractère tout opposé dans le panthéisme qui se produit chez les philosophes stoïciens. Loin de nier la nature, ils la divinisent : Dieu est la vie de la nature, et le monde est le corps de Dieu.

Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum.

Mais un tel Dieu ne pouvait leur suffire, et, par une inconséquence qui fit leur gloire, ils cherchèrent à remplacer, par un idéal, ce Dieu réel qu'ils n'avaient pas su découvrir. Cet idéal, c'est un homme, c'est le sage par excellence. Se relevant, comme plus tard cela arriva à Kant, par la notion du devoir moral, ils en proclament l'obligation rigoureuse; pour eux, vivre c'est vouloir, c'est réaliser dans cette vie l'idéal du sage, en triomphant de la fatalité et de la douleur.

C'est chez les néoplatoniciens que le panthéisme apparaît sous la forme la plus imposante; animé d'un soufle oriental, possesseur d'un héritage immense, riche de tout un passé qu'il explore, il y puise à pleines mains des ressources pour franchir, s'il est possible, l'intervalle qui sépare l'infini du fini. Il ne réussit pas sans doute à combler cet abîme, mais il le dissimule sous le luxe de ses émanations et la brillante hiérarchie de ses hypostases. Il emprunte à Parménide son dieu un et indéterminé, à Aristote son dieu qui ne pense que la pensée, à Platon son dieu prévoyant et organisateur. Ces trois termes inégaux, subdivisés plus tard par Proclus, chacun en trois nouveaux termes, constituent trois triades, à l'aide desquelles on s'efforce d'unir à Dieu le monde fini. Ce monde, quoique éternel, n'est point le rival du Dieu premier; il en émane par la dernière hypostase. La doctrine du principe unique est désormais affermie sur les ruines de la dualité païenne, et ce Dieu, substance de toutes les âmes individuelles et du monde sensible, se manifeste incessamment dans la multiplicité de ses puissances.

Au neuvième siècle, Scot Erigène inaugure la philosophie du moyen-âge. Les traditions de l'école

d'Alexandrie, qu'il puise dans Saint-Denys l'Aréopagite, le poussent à construire un système téméraire et qui dut être condamné. Le caractère de ce système est un panthéisme imparfait; s'il admet l'éternité de la création et le retour définitif des âmes en Dieu, et même la déification des âmes, du moins il fait quelque effort pour sauver la personnalité humaine; s'il dit que dans tout être c'est Dieu qui est la véritable substance, il n'affirme pas nettement que tout soit Dieu. Sa méthode philosophique est de s'observer soi-même; l'âme ne comprend Dieu qu'en sortant d'elle-même par cet état d'extase qui rappelle l'intuition intellectuelle de M. de Schelling.

Ecoutons maintenant Jordano Bruno : il nous enseigne que l'Être suprême est la substance de l'univers; que le monde est en Dieu; que toutes les différences des corps ne sont que la forme extérieure de cette substance, ne sont que les apparences véritables de cet être invariable dans lequel sont enveloppées toutes les formes, comme les membres d'un végétal sont contenus indivisiblement dans la semence. Le genre humain est un être successif appelé à un progrès infini; c'est un individu qui grandit et apprend sans cesse, pensée qui est restée à Pascal à cause du sens plus légitime qu'il lui a donné. D'autres passages des écrits de Bruno inclinent au

théisme et montrent qu'il y eût autant de contradictions dans son esprit que de traverses dans sa vie.

Ainsi la doctrine panthéiste, erreur plus vivace et plus difficile à extirper que celle du double principe manichéen, semble ne périr que pour revivre, ou plutôt elle ne périt pas. Après avoir subsisté à l'état visible ou latent dans le développement de la philosophie à travers les âges, elle reparut, il y a deux siècles, exposée sous une forme nouvelle et avec une rigueur apparente qui rendirent célèbre son auteur.

Parler encore de Spinosa, n'est-ce pas un anachronisme? Tout n'est-il pas dit sur ce sujet? Tous croyons pouvoir y toucher encore, non pour redire ce qui a été dit, non, comme nous l'avons annoncé déjà, pour instruire ceux qui savent, mais pour initier ceux qui ne savent pas. Ce qui a grandi la puissance du spinosisme, c'est cette renommée de rigueur dans les raisonnements qu'on lui a faite et qui a été acceptée sur parole; ce qui l'a accrédité auprès de ceux qui veulent tout soumettre au raisonnement, ce qui a fait admettre les assertions les plus monstrueuses, c'est la certitude qu'on s'était faite qu'elles étaient la déduction rigoureuse de principes incontestables. Nous voulons, par un procédé simple et facile, faire

voir aux plus prévenus que cette réputation de rigueur est usurpée; nous prendrons les six premières propositions de l'Ethique avec les axiômes et les définitions qui les précèdent; et la plus simple analyse prouvera que la base du sytème repose sur des paralogismes, sur des mots pris dans un double sens; subtilités peu dignes de l'importance d'un tel sujet. La vérité ne pourra que gagner à la mise en lumière des moyens misérables auxquels le génie est contraint de descendre pour la combattre. On se convaincra sans peine que Spinosa expose, mais ne démontre pas son système. Nous n'analyserons en détail que ces six propositions : poussé plus loin, un tel travail serait illisible; poussé jusque là, il suffira pour faire tomber le prestige. On pourra dès lors s'aventurer dans la lecture de l'Ethique; toisant de près et touchant du doigt ces théorèmes orgueilleux, on s'étonnera de leur vieille réputation de force et de leur réelle fragilité; on explorera hardiment ce labyrinthe aux mille détours, car on saura que la conclusion redoutable qu'on y avait crue cachée n'est pas plus réelle que le Minotaure de la Fable; on jouira sans péril de tout ce qu'on y trouve d'aperçus ingénieux, d'originalité et de grandeur. C'est qu'il en est de l'Ethique comme de ces constructions militaires d'un autre âge : les diverses parties ne

s'y prêtent point cet appui réciproque en quoi consiste, pour ainsi dire, la logique de la fortification; l'art actuel les déclare non défensables, mais ils intéressent le voyageur par la beauté de leurs détails; ils captivent le regard par leur saillie audacieuse et par l'aspect grandiose de leurs contours.

Lorsque, au XVII[e] siècle, l'Ethique fut publiée, elle excita une vive émotion dans le monde philosophique. Les conclusions de l'ouvrage furent détestées, et elles méritaient de l'être ; mais l'indignation fut surexitée par cela même qu'on se démêlait mal dans ce réseau compliqué d'argumentation où la vérité se noue a l'erreur. La colère n'eut pas de bornes. La vie de Spinosa avait été laborieuse et irréprochable; le travail de ses mains, qui consistait à polir des verres d'optique, avait pourvu à ses besoins; quoi de plus prosaïque et de plus simple? Tout cela fut travesti; autour de cette tombe où il était descendu avec si peu de bruit, il s'éleva un cri de réprobation; son front apparut comme nuancé d'un reflet infernal; un prestige haineux poëtisa sa mémoire, et les convictions les plus diverses s'accordèrent pour maudire son nom.

En Allemagne, son influence fut d'abord, et même long-temps, fort restreinte, réelle pourtant. Leibnitz se rapprocha de lui sur quelques points importants,

mais fit néanmoins prévaloir en Allemagne, jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle, une philosophie purement spiritualiste. Spinosa, oublié, n'avait plus même les honneurs de l'invective; alors Lessing, s'enthousiasmant pour cette mémoire méconnue, reprit sous sa responsabilité propre les thèses les plus hardies de l'*Éthique :* c'était demander pour son auteur la réparation d'une longue injure. Une opposition se manifesta; les esprits les plus distingués prirent parti dans cette polémique animée. La victoire ne se fit pas attendre; bientôt Gœthe et Fichte s'impressionnaient à la lecture de l'*Éthique;* Schelling lui demandait des inspirations, et déclarait que là retentissaient les derniers échos de l'antique sagesse. Hegel en fit l'objet de ses études. C'est à Spinosa qu'il assigne la plus grande place dans la philosophie moderne. « Sans Spinosa, dit-il, point de » vraie philosophie; loin d'être athée, Spinosa est » trop plein de Dieu; il faut méditer sa substance » unique; il faut, pour devenir philosophe, impré- » gner son âme de la substance pure. » Ainsi, le courant de l'opinion se prononçait, et les panthéistes, maîtres du champ de bataille, purent aller chanter leur victoire sur le tombeau de Spinosa.

En France, la colère ne fut pas de durée; le spinosisme, après avoir un moment occupé les esprits

les plus éminents, fut proscrit, puis oublié; ses abstraites spéculations n'allaient pas à la tendance sensualiste et pratique de la philosophie du XVIII[e] siècle. L'*Éthique*, comme un monument fermé, que nul ne visite, inspirait une crainte vague, et projetait sur le terrain de la philosophie une ombre menaçante. Dans ces derniers temps, le bruit qui se faisait en Allemagne autour du nom de Spinosa retentit en France et éveilla l'attention publique. On voulut connaître son œuvre, et quelques hommes en entreprirent l'étude. L'*Éthique* était peu abordable, en raison de la difficulté du sujet, de l'obscurité toujours inhérente à l'erreur, et de la forme géométrique sous laquelle l'auteur l'expose. De plus, elle est écrite en latin, peu difficile, sans doute, mais qui éloigne toujours plus ou moins des lecteurs peu patients. Aussi, on peut regarder comme un service réel celui qu'un travail récent a rendu à la science. L'*Éthique* désormais peut être facilement parcourue; l'entrée en a été ouverte au public par M. Emile Saisset, qui nous en a donné une traduction intelligente, précédée d'une introduction critique, où il en a souvent éclairé les obscurités, toujours reconnu ou avoué les mystères.

On ne peut donc mieux faire que de prendre son livre pour explorer tout entière cette œuvre, dont

nous toucherons les points importants. Nous voulons y introduire le lecteur, et y marcher ensemble d'un pas ferme, sans nous laisser prendre aux subtilités qui en gardent l'entrée, et dont le raisonnement le plus simple saura déjouer la malice. Une fois aguerri, nous laisserons notre initié errer au gré de son humeur, et, tranquille désormais sur les chances du voyage, jouir des sites et des horisons imprévus qui se présenteront sur sa route.

L'étude du *Spinosisme* sera une préparation, un exercice utile à ceux qui veulent étudier la philosophie allemande dans sa marche, depuis l'impulsion que le Kantisme lui a donnée. Schelling, principalement, a préconisé Spinosa, et a souvent reproduit ses idées sous une terminologie différente. Un autre fruit de cette étude sera de se prouver une fois de plus le péril que l'on court à prendre uniquement pour guide ce critérium de l'évidence, qui consiste en ce qu'on a ou croit avoir des idées claires et distinctes. Il faut suivre la raison, sans doute; mais Dieu nous a encore donné d'autres guides : l'autorité, le sens commun, le témoignage des sens. Ce sont là des guides que la raison doit consulter sur les points où elle reconnaît qu'ils sont plus compétents qu'elle-même. A quoi ont mené Descartes et Spinosa cette prétendue évidence et ces idées claires

et distinctes? Beaucoup des résultats spéculatifs du premier ne lui ont pas survécu, et Spinosa a enfanté un système qui, aux yeux des rationalistes de nos jours, n'atteste que la vanité de la raison humaine. Écoutez Spinosa parler de l'évidence de Descartes :

« Je ne puis assez m'étonner que ce philosophe, » qui a pris pour règle de ne tirer de conclusions » que de principes évidents par eux-mêmes, et de » ne rien affirmer qu'il n'en eût une conception » claire et distincte, qui d'ailleurs reproche si sou» vent à l'école d'expliquer les choses obscures par » les qualités occultes, se contente d'une hypothèse » plus occulte que les qualités occultes elles-mê» mes. » (1) Spinosa avait son évidence à lui, qui n'était pas celle de Descartes. Qu'est-ce donc que cette évidence qui ne vaut que pour un temps et pour un homme? Comment s'assurer parfaitement qu'il y a évidence? L'entendement humain est toujours faillible, et l'emploi exclusif du raisonnement, dans un certain ordre de spéculations, a égaré les plus grands esprits.

Ainsi que nous l'avons annoncé, nous allons, à la

(1) Préliminaire de la Ve partie de l'*Ethique*. Il s'agit du *Traité des passions* de Descartes et de l'*Action des esprits animaux*.

simple lumière du bon sens et de la logique, aborder les définitions et les axiômes, pour passer ensuite aux six premières propositions. Il vaut la peine de dévorer un peu d'ennui pour s'assurer par soi-même que les lois du raisonnement sont violées, soit par le vice des définitions, soit par l'équivoque des expressions, dans la base de ce système qu'un homme comme Jacobi, qui n'était pas panthéiste, a pu proclamer le plus conséquent des systèmes de philosophie spéculative. Nous allons transcrire ici les propositions, objet de notre étude; il est temps d'ouvrir l'*Éthique* et d'y pénétrer.

ETHIQUE.

DÉFINITIONS.

I. J'entends par *cause de soi* ce dont l'essence enveloppe l'existence, ou ce dont la nature ne peut être conçue que comme existante.

II. Une chose est dite *finie en son genre* quand elle peut être bornée par une autre chose de même nature. Par exemple, un corps est dit chose finie parce que nous concevons toujours un corps plus grand; de même, une pensée est bornée par une autre pensée; mais le corps n'est pas borné par la pensée, ni la pensée par le corps.

III. J'entends par *substance* ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose.

IV. J'entends par *attribut* ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence.

V. J'entends par *mode* les affections de la substance, ou ce qui est dans autre chose.

VI. J'entends par *Dieu* un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.

Explication. *Je dis absolument infini, et non pas infini en son genre : car toute chose qui est infinie seulement en son genre, on en peut nier une infinité d'attributs; mais quant à l'être absolument infini, tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe aucune négation appartient à son essence.*

VII. Une chose est *libre* quand elle existe par la seule nécessité de sa nature, et n'est déterminée à agir que par soi-même; une chose est nécessaire ou plutôt contrainte quand elle est déterminée par une autre chose à exister et à agir suivant une certaine loi déterminée.

VIII. Par éternité j'entends l'existence elle-même, en tant qu'elle est conçue comme résultant nécessairement de la seule définition de la chose éternelle.

Explication. *Une telle existence en effet, à titre de vérité éternelle, se conçoit comme l'essence même de la chose que l'on considère, et, par conséquent, elle ne peut s'étendre dans la durée ou le temps, bien que la durée se concoive comme n'ayant ni commencement ni fin.*

AXIOMES.

I. Tout ce qui est est en soi ou en autre chose.

II. Une chose qui ne peut se concevoir par une autre doit être conçue par soi.

III. Etant donnée une cause déterminée, l'effet suit nécessairement; et au contraire, si aucune cause déterminée n'est donnée, il est impossible que l'effet suive.

IV. La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause, et elle l'implique.

V. Les choses qui n'ont entre elles rien de commun ne peuvent se concevoir l'une par l'autre, ou en d'autres termes le concept de l'une n'enveloppe pas le concept de l'autre.

VI. Une idée vraie doit s'accorder avec son objet.

VII. Quand une chose peut être conçue comme n'existant pas, son essence n'enveloppe pas l'existence.

PROPOSITIONS.

PROPOSITION I. *La substance est antérieure en nature à ses affections.*

DÉMONSTRATION. Cela est évident par les définitions III et IV.

PROPOS. II. *Entre deux substances qui ont des attributs divers il n'y a rien de commun.*

DÉMONSTR. Cela résulte de la déf. III. Chacune de ces substances, en effet, doit être en soi et être conçue par soi; en d'autres termes, le concept de l'une d'elles n'enveloppe pas celui de l'autre.

PROPOS. III. *Si deux choses n'ont rien de commun, l'une d'elle ne peut être cause de l'autre.*

DÉMONSTR. Et en effet, n'ayant rien de commun, elles ne peuvent être conçues l'une par l'autre (en vertu de l'axiome V), et par conséquent l'une ne peut être cause de l'autre (en vertu de l'axiome IV).

PROPOS. IV. *Deux ou plusieurs choses distinctes ne peuvent se distinguer que par la diversité des attributs de leurs substances, ou par la diversité des affections de ces mêmes substances.*

DÉMONSTR. Tout ce qui est est en soi ou en autre chose (par l'axiome I). En d'autres termes (par les déf. III et V), rien n'est donné, hors de l'entendement, que

les substances et leurs affections. Rien par conséquent n'est donné, hors de l'entendement, par quoi se puissent distinguer plusieurs choses, si ce n'est les substances, ou, ce qui revient au même (par la déf. IV), les attributs des substances et leurs affections.

PROPOS. V. *Il ne peut y avoir dans la nature des choses deux ou plusieurs substances de même nature, ou, en d'autres termes, de même attribut.*

DÉMONSTR. S'il existait plusieurs substances distinctes, elles se distingueraient entre elles ou par la diversité de leurs attributs, ou par celle de leurs affections (en vertu de la proposition précédente): si par la diversité de leurs attributs, un même attribut n'appartiendrait donc qu'à une seule substance; si par la diversité de leurs affections, la substance étant antérieure en nature à ses affections (par la proposition I), il suivrait de là qu'en faisant abstraction des affections, et en considérant en elle-même une des substances données, c'est-à-dire en la considérant selon sa véritable nature (par les déf. III et IV,) on ne pourrait la concevoir comme distincte des autres substances, ce qui revient à dire (par la propos. précédente) qu'il n'y a pas là plusieurs substances, mais une seule.

PROPOS. VI. *Une substance ne peut être produite par une autre substance.*

Démonstr. Il ne peut se trouver dans la nature des choses deux substances de même attribut (par la propos. précédente), c'est-à-dire qui aient entre elles quelque chose de commun (par la propos. II). En conséquence (par la propos. III), l'une ne peut être cause de l'autre ou l'une ne peut être produite par l'autre.

Corollaire. Il suit de là que la production d'une substance est chose absolument impossible, car il n'y a rien dans la nature des choses que les substances et leurs affections (comme cela résulte de l'axiome I et des déf. III et V). Or une substance ne peut être produite par une autre substance (par la propos. précédente). Donc elle ne peut absolument être produite.

Autre preuve. Cela se démontre aisément encore par l'absurde : car, si une substance pouvait être produite, la connaissance de cette substance devrait dépendre de la connaissance de sa cause (par l'axiome IV), et ainsi (par la déf. III) elle ne serait plus une substance.

Telles sont les six premières propositions de l'*Éthique*. Tels sont les six premiers anneaux de cette chaîne que Spinosa construit pour y étreindre et

y fausser les notions de Dieu, de l'homme et du monde. Touchons ces anneaux, montrons que leur métal est de mauvais aloi, et que leur jonction n'est qu'apparente. Nous ne nous abriterons pas sous le dogme catholique, bien qu'il ait notre ferme croyance. Nous n'avons pas mission de faire comprendre des vérités qui nous surpassent, ou de démontrer la supériorité de la solution religieuse ; nous n'irons pas, comme l'Israélite que Dieu frappa, soutenir inconsidérément l'arche sainte. Notre but est plus modeste : il ne s'agit, principalement du moins, que d'une critique logique. Nous voulons montrer qu'à ce point de vue, l'édifice monstrueux du *Spinosisme* est sans base. Nous voulons que le lecteur qui n'est pas encore familiarisé avec ces questions sache à quoi s'en tenir sur cette idée, propagée par les panthéistes, qu'en raisonnant rigoureusement, c'est à leur doctrine qu'on aboutit.

Prenons la définition III. « J'entends par substance ce qui est *en soi* et est *conçu par soi*, c'est-» à-dire ce dont le concept peut être formé sans » avoir besoin du concept d'une autre chose. »

Être *en soi, être conçu* par soi, cela peut s'entendre dans deux sens fort différents.

Substance, ainsi que l'indique l'étymologie, signifie ce qui *existe sous* les phénomènes qui apparaissent à nos sens. Quand un morceau de cire, par exemple, change de forme sous la pression de nos doigts, quand il se liquéfie par la chaleur, quand nous lui faisons reprendre ensuite l'état solide et sa forme première, notre esprit conçoit, sous la diversité de ces phénomènes, un sujet persistant, immuable, identique, et il le nomme substance. Sous les phénomènes intellectuels de pensée, de volonté, il y a également une âme qui veut et qui pense, qui persiste identique sous la diversité de ses pensées et de ses volitions: c'est encore la substance. Ainsi, tandis que la forme, la couleur, ne peuvent être, ni être conçues exister, sans un sujet qui leur serve de support, de substratum, la substance, au contraire, se conçoit comme une réalité indépendante, persistante; la raison prononce que la substance *est en soi, est conçue par soi*.

Mais ces expressions peuvent être prises aussi dans un sens différent. *Être par soi, être conçu par soi*, signifient, au besoin, dans Spinosa, être à soi-même sa cause, exister sans avoir besoin du concept d'une *autre chose*; c'est-à-dire, ici, d'une *autre cause*, d'une *cause quelconque*. Le premier sens exprimait une considération logique, l'indépendance de la substance comme sujet; le second sens exprime une affirmation d'ontologie, l'indépendance de la substance à l'égard de toute cause créatrice, comme ne tenant son existence que d'elle-même. La substance n'est plus le sujet conçu sous les phénomènes dans chaque objet particulier; elle est l'être qui est à soi-même sa cause, et, en ce sens, la substance, c'est Dieu.

L'ambiguité de cette définition ressortira mieux si on lui oppose comme contraste une définition exacte. Voici comment Descartes définit la substance dans ses *Raisons disposées sous une forme géométrique :*

« Toute chose dans laquelle réside immédiate-» ment, comme dans un sujet, quelque propriété, » qualité ou attribut, dont nous avons en nous une » réelle idée, s'appelle *substance*, etc.

» La substance dans laquelle réside immédiate-» ment la pensée s'appelle *esprit*.

« La substance qui est le sujet de l'extension lo-
» cale s'appelle *corps*.

» La substance que nous entendons être souverainement parfaite s'appelle *Dieu*. »

Ce n'est pas sans motif que nous insistons sur le vice de la définition III : le piége est là. Il consiste en ce que le *sens logique* attribué d'abord, ce semble, aux termes de la définition, n'est pas loyalement conservé.

Pour prouver que Spinosa prend parfois dans le sens ontologique les termes de sa définition, il suffit de citer un passage de la *Réforme de l'entendement*, où il s'exprime ainsi : « Si une chose existe
» en soi, ou, comme on dit ordinairement, si *elle*
» *est sa propre cause à elle-même*, etc. ; si, au con-
» traire, elle n'est pas en soi, mais qu'elle ait besoin
» d'une cause étrangère pour exister, etc. »

On verra, sans aller plus loin que les six premières propositions de l'*Éthique*, les termes de la définition de la substance pris successivement dans les deux sens ; nous le prouverons bientôt.

Il y a donc ici un artifice de langage que Spinosa n'avait peut être pas prémédité, mais qui n'en existe pas moins, et à l'aide duquel il bâtira son système. Les termes qu'il emploie pour définir la substance sont pris d'abord dans un sens logique que l'on

accepte sans s'effrayer ; puis, dès que les termes de la définition sont acceptés, Spinosa attribue habilement à ces termes le sens ontologique. On se prend au piége, on se laisse aller à cette route fausse qui, au point de départ, se confond avec la véritable ; on franchit, sans s'en apercevoir, l'immense intervalle qui sépare la logique de l'ontologie ; et, quand les abymes auxquels on arrive avertissent et épouvantent, on cherche en vain une issue latérale pour s'échapper : vain espoir ! Le seul moyen de salut est de revenir en toute hâte au point où la méprise a commencé.

Définition VI. J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.

Cette définition de Dieu est-elle la plus naturelle et la plus vraie? Certainement non. Dieu possède-t-il un nombre infini d'attributs? Nous ne le savons pas (1). Ce qui importe à dire, c'est que les attributs qu'il possède sont infinis, sont sans imperfec-

(1) Voy. *Histoire de l'école d'Alexandrie*, par M. Jules Simon. Préface, t. 1er, p. 45.

tion et sans borne. Il est puissance infinie, sagesse infinie, etc. C'est là son essence. Il a d'ailleurs un caractère que la raison saisit directement, celui d'être l'être nécessaire, de ne relever d'aucune cause, d'être à lui-même sa cause. Pourquoi Spinosa, qui savait tout cela, n'a-t-il pas défini Dieu lui-même, par exemple : l'être infini qui est à lui-même sa cause? C'est que Spinosa voulait déifier la substance, et que, s'il eût défini Dieu par ce caractère principal et net, il ne serait pas arrivé à démontrer que la substance aussi est à elle-même sa cause. C'est en donnant de Dieu une définition douteuse, comme il a donné de la substance une définition amphibologique, qu'il parvient, avec un peu d'adresse d'argumentation, à identifier la substance avec Dieu, et à reverser ainsi sur elle les attributs divins.

Définition VII. Une chose est libre quand elle existe par la seule nécessité de sa nature, et n'est déterminée à agir que par soi-même; une chose est nécessaire, ou plutôt contrainte, quand elle est déterminée par une autre chose à exister et à agir suivant une certaine loi déterminée.

Cette définition, comme on le voit, en comprend

deux, celle de la chose libre et celle de la chose nécessaire; définitions qui sont rapprochées l'une de l'autre et opposées comme contraste. La définition de la chose libre est récusable. Ce qui est appelé libre doit être appelé ainsi, non en raison de son *existence*, mais en raison de son *action*. Est libre ce qui n'est pas déterminé à agir par une force extérieure, mais qui agit ou n'agit pas à son propre gré. Sans doute, ce qui existe par la seule nécessité de sa nature est libre, et même souverainement libre; mais ce fait d'exister par la seule nécessité de sa nature et le fait d'être libre quant à l'action n'en sont pas moins deux faits distincts, dont l'un ne définit pas l'autre. De plus, cette façon de parler : *Une chose est libre quand*, etc., semble supposer qu'il y a plusieurs choses de cette catégorie; or Spinosa sait bien que l'être absolu seul existe par la seule nécessité de sa nature.

Le mot *libre* ne s'entend pas uniquement de l'être doué d'une liberté absolue; il se dit aussi de ce qui possède une liberté relative, c'est-à-dire suffisante pour *motiver la responsabilité de l'agent*. Telle est la liberté humaine. Dans cette mesure, l'homme se sait libre, et il faut laisser aux mots le sens que les hommes leur attribuent, sous peine d'embrouiller les questions.

La définition de la chose nécessaire n'est pas plus exacte. Spinosa confond ce qui est nécessaire et ce qui est contraint, la chose nécessaire et la chose contrainte. Or les philosophes ont toujours entendu par l'être nécessaire l'être qui existe nécessairement, et cette *nécessité* d'exister implique, au contraire, une souveraine *liberté d'action*. En admettant le sens que Spinosa attribue au mot *nécessaire*, savoir, le sens de *contraint*, il en résulte que tout être qui est déterminé par un autre à exister est contraint, tout être créé est contraint, tout homme est contraint. Cette confusion de l'action et de l'existence est en contradiction avec la réalité des choses, et la définition VII, qu'on prétend en faire sortir, est parfaitement arbitraire. Il est bon de s'en souvenir, car on la retrouvera plus tard employée comme preuve de la proposition XXXII, partie Ire de l'*Éthique*, où il sera énoncé qu'il n'y a pas de volonté libre.

Axiome IV. La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause, et elle l'implique.

On pourrait admettre cet axiome s'il s'agissait de la connaissance *pleine* et *parfaite* de l'effet; mais il ne peut être question ici d'une telle connaissance,

qui ne peut appartenir qu'à Dieu, et l'axiome IV ne peut avoir trait qu'à cette mesure de connaissance qui est accessible à l'humanité. Or il est faux que l'on ne puisse avoir connaissance d'une chose sans connaître en même temps sa cause. Nous pouvons connaître les propriétés curatives des herbes, les forces attractives de l'aimant, sans connaître la cause de ces propriétés.

De plus, d'après cet axiome, nous ne pourrions réellement avoir connaissance de rien : car nous ne pouvons, suivant Spinosa, avoir la connaissance d'un effet sans avoir celle de sa cause; mais nous ne pouvons avoir la connaissance de la cause sans connaître la cause de cette canse, et ainsi de suite, en remontant à l'infini. Il faudraït, si l'axiome était vrai, que nous connussions absolument tout, ou que nous ne connussions absolument rien. Ces deux extrêmes sont également faux.

Si l'axiome IV avait trait à la connaissance *pleine* et *parfaite*, c'est-à-dire divine, tout en le reconnaissant comme valable, nous dirions qu'il ne peut pas être invoqué dans la question qu'on agite ici.

En ne parlant que de cette connaissance limitée que l'homme peut acquérir, quelle serait la conséquence de l'axiome IV s'il était bien établi? La conséquence de ce principe, faux parce qu'il est for-

mulé d'une manière inexacte et trop générale, serait, dans la recherche de la science, de prendre de prime abord pour point de départ la cause suprême. Il faudrait bien s'adresser à cette cause suprême, qui n'est point *effet*, puisque là seulement on atteindrait la connaissance; puis, de cette cause on tirerait, par voie de déduction, tous ses effets. Il faut le dire, c'est bien là la pensée de Spinosa, c'est sa méthode; il s'en explique dans son traité *De la réforme de l'entendement*. « La méthode parfaite, » dit-il, est de connaître d'abord l'idée la plus vraie, » c'est-à-dire l'idée de l'être absolument parfait..... » Notre esprit, pour reproduire une image fidèle de » la nature, doit déduire toutes les idées de celle qui » reproduit l'origine et la source de la nature tout » entière.... (1) » Sans doute, cet être absolument parfait, Dieu, est la base sur laquelle toute affirmation se fonde; son idée fait le fond de la raison humaine et doit lui servir de principe régulateur. Mais vouloir de son essence, à nous incomplètement connue, déduire systématiquement un ordre de réalités contingentes, c'est une usurpation du procédé de la science divine, c'est une présomption inexcusable, qui ne peut mener qu'à l'erreur.

(1) Voy. *De la réforme de l'entendement*, t. 2, p. 287, édition de M. Saisset.

L'axiome IV n'est donc qu'un postulat sans autorité.

Ainsi, nous repoussons, comme vicieuses ou comme inexactes, les définitions III, VI, VII. Nous récusons l'axiome IV.

Passons aux propositions.

Proposition II. Entre deux substances qui ont des attributs divers il n'y a rien de commun.

Démonstr. Cela résulte de la définition III. Chacune de ces substances, en effet, doit être en soi et être conçue par soi; en d'autres termes, le concept de l'une d'elles n'enveloppe pas le concept de l'autre.

Cette proposition est obscure et difficile à saisir; pour qu'elle eût un sens net, il faudrait dire : Entre deux *choses* dont les *substances* ont des attributs divers, il n'y a rien de commun. On considérerait alors ces choses comme objet qui tombe sous les sens, et plutôt dans leur existence phénoménale que dans leur fonds substantiel; et, en effet, dans ce cas, nous n'apercevrions rien de commun entre elles. Mais, du moment que, par abstraction, on peut isoler de leurs attributs les deux substances que

l'on compare (et Spinosa l'a fait dans sa définition de la substance), on n'est plus reçu à dire que, parce qu'elles ont des attributs divers, elles n'ont rien de commun : elles ont toujours cela de commun d'être des substances, et le difficile serait de prouver en quoi elles diffèrent.

La démonstration de cette proposition y est aussi fort peu appropriée. Chacune de ces deux substances, dit-on, doit être conçue par soi, et son concept n'enveloppe pas celui de l'autre : donc elles n'ont rien de commun. Cette conclusion n'est pas légitime; ce fait d'être *conçue par soi* est tout à fait indépendant de la diversité ou de la similitude des attributs; supposez que les attributs soient semblables, chaque substance sera néanmoins *conçue par soi*, c'est-à-dire comme étant par elle-même, et son concept, en ce sens, n'enveloppera pas celui de l'autre.

C'est que Spinosa abuse étrangement ici de l'expression *conçue par soi*. Chaque substance est conçue par soi, c'est-à-dire existant par soi, par opposition à la qualité, qui n'est conçue existante que s'il existe un sujet en qui elle réside. Tel est le sens; c'est un rapport d'opposition entre la substance et la qualité. Maintenant, si l'on compare entre elles chacune de ces deux substances, dire que, de ce que chacune est *conçue par soi*, c'est-à-dire est un sujet, il résulte qu'entre ces deux substances il n'y a rien de commun, c'est un flagrant paralogisme. Le concept de l'une de ces substances, dit Spinosa, n'enveloppe pas celui de l'autre. C'est vrai : cela prouve qu'elles ne dépendent pas l'une de l'autre, quant à l'existence, et le sens de cette indépendance est que l'une peut exister sans l'autre; mais cela ne prouve pas le moins du monde qu'entre elles il n'y ait rien de commun.

Ces expressions : *Le concept d'une chose enveloppe celui d'une autre*, peuvent signifier des rapports fort divers. Le concept d'une chose-effet enveloppe celui de la chose-cause; rapport de causalité. Le concept d'une chose-qualité enveloppe celui d'une chose-sujet; rapport d'inhérence. Le concept d'une chose semblable enveloppe celui de la chose qui lui est semblable; rapport de similitude. Le sophisme fondamental du commencement de l'*Éthique* consiste à présenter successivement des rapports fort différents exprimés par les mêmes mots, et à faire perdre ainsi au lecteur le fil que doit suivre un raisonnement rigoureux.

Pour pouvoir affirmer les conséquences qui résultent de la diversité des attributs, il faudrait connaître la nature intime de ces attributs, et Spinosa

n'a pu que constater leur diversité apparente. La proposition II est donc obscure, mal posée, mal démontrée. On ne peut pas l'accepter comme base.

Proposition III. Si deux choses n'ont rien de commun, l'une d'elle ne peut être cause de l'autre.

Démonstration. Et en effet, n'ayant rien de commun, elles ne peuvent être conçues l'une par l'autre (en vertu de l'axiome V); et, par conséquent, l'une ne peut être cause de l'autre (en vertu de l'axiome IV).

Ainsi, suivant la démonstration, de ce que deux choses ne peuvent être conçues l'une par l'autre il suit que l'une ne peut être cause de l'autre. Apparemment donc, si l'une était cause de l'autre, cela se prouverait par cela que la seconde serait conçue par la première.

A cela nous répondrons d'abord que l'axiome IV, qui est ici le nerf de la démonstration, est sans valeur; il est jugé, condamné; nous ne le réhabiliterons pas.

Non, nous n'admettons pas qu'un rapport de causalité, si réel qu'il soit, entre deux choses, entraîne nécessairement un autre rapport perceptible à l'entendement humain, rapport qui consiste en ce

que la chose qui est effet doive être conçue par la chose qui est cause.

Nul ne peut le soutenir, parce que nul ne comprend le mystère qui voile pour nous le mode d'action des causes.

Il n'y a donc là qu'une assertion gratuite; c'est l'ombre d'un théorème, et non un théorème prouvé. Sachons dès à présent où l'on veut en venir, cela éclairera notre marche. La proposition III est une base dont on se servira bientôt pour prouver qu'une substance ne peut en produire une autre (1). Plus tard, elle servira à prouver qu'un mode étendu ou corps doit avoir une cause qui ait avec lui quelque chose de commun (2), c'est-à-dire une cause qui soit étendue; et par suite, on sera amené à mettre l'étendue en Dieu.

Connaissant le but où on nous mène, nous comprendrons mieux les détours qu'on nous fait suivre.

Spinosa, qui excelle à passer habilement du terrain de la logique à celui de l'ontologie, confond dans la démonstration de la propos. III, par une assimilation que rien n'autorise, l'ordre de génération des choses dans la nature et l'ordre de génération des idées ou

(1) Voy. la proposition VI, partie Ire de l'*Ethique*.

(2) Voy. les propositions V et VI, partie II de l'*Ethique*.

connaissances dans notre esprit. Une cause engendre un effet dans la nature; une pensée correspondant à cette cause engendre dans notre esprit une pensée correspondant à cet effet. Tel est le postulat que Spinosa nous impose; c'est une thèse dénuée de preuves, thèse que produisent en général les systèmes panthéistes; nous y reviendrons encore.

Enfin, comment démontre-t-on qu'une cause infinie ne pourrait pas transmettre à ce qu'elle crée un attribut qu'elle ne posséderait pas *formellement*, mais qu'elle posséderait *éminemment?* La démonstration, supposée même suffisante dans l'ordre du fini, ne serait d'aucune application s'il s'agissait de la cause infinie.

On ne peut donc pas admettre la proposition III.

Proposition IV. Deux ou plusieurs choses distinctes ne peuvent se distinguer que par la diversité des attributs de leurs substances, ou par la diversité des affections de ces mêmes substances.

Démonstr. Tout ce qui est est en soi ou en autre chose (par l'axiome I); en d'autres termes (par les définitions III et V), rien n'est donné, hors de l'entendement, que les substances et leurs affections. Rien par conséquent n'est donné, hors de l'entendement, par quoi se puissent distinguer plusieurs choses, si ce n'est les substances, ou, ce qui revient au même (par la définition IV), les attributs des substances et leurs affections.

Sur cette proposition IV nous ferons observer qu'il y a encore une manière de distinguer les substances, savoir, par le lieu qu'elles occupent.

Cette proposition IV n'est donc pas exacte dans son énumération.

Proposition V. Il ne peut y avoir, dans la nature des choses, deux ou plusieurs substances de même nature, ou, en d'autres termes, de même attribut.

Démonstr. S'il existait plusieurs substances distinctes, elles se distingueraient entre elles ou par la diversité de leurs attributs, ou par celle de leurs affections (en vertu de la proposition précédente) : si par la diversité de leurs attributs, un même attribut n'appartiendrait donc qu'à une seule substance; si par la diversité de leurs affections, la substance étant antérieure en nature à ses affections,

(par la proposition I), il suivrait de là qu'en faisant abstraction des affections, et en considérant en elle-même une des substances données, c'est-à-dire en la considérant selon sa véritable nature (par les définitions III et IV), on ne pourrait la concevoir comme distincte des autres substances; ce qui revient à dire (par la proposition précédente) qu'il n'y a point là plusieurs substances, mais une seule.

Cette proposition serait d'un grand poids; mais sur quoi se fonde-t-elle?

On peut répondre à cette démonstration que deux substances ayant même attribut peuvent parfaitement se distinguer par leurs affections. L'antériorité de la substance eu égard aux affections n'y fait point obstacle, car cette antériorité est purement logique. En fait la substance et les affections sont identifiées et composent ensemble un tout qu'on appelle la chose.

Mais, dira Spinosa, la substance étant antérieure à ses affections, si, par abstraction, on considère en elles-mêmes ces substances, en les isolant par la pensée et les séparant de leurs affections, les concepts que l'entendement se formera de ces substances étant identiques, on ne pourra concevoir ces substances comme distinctes.

Il y a ici paralogisme; il y a encore ici confusion de

ce qui se passe dans l'entendement et de ce qui a lieu dans la réalité.

Oui, les concepts que l'entendement se formera de ces substances ainsi prises en elles-mêmes, ces concepts, disons-nous, seront identiques, et dans l'entendement ils n'en formeront qu'un seul, nous l'accordons volontiers; mais qu'y gagne-t-on? De ce que ces concepts n'en formeront qu'un dans l'entendement, s'ensuivra-t-il que ces substances, réellement existantes, se confondront en une seule, uniquement pour se conformer à cette unité logique suivant laquelle l'entendement unit ces notions? Mettre à nu un tel raisonnement, c'est le renverser.

Et quand il y aurait encore identité d'attributs et d'affections, cela impliquerait-il l'identité numérique?

Leibnitz a voulu établir l'identité des indiscernables, mais cette affirmation célèbre n'a pas été prouvée. D'ailleurs Leibnitz allait moins loin que Spinosa: il se bornait à dire qu'il ne pouvait pas y avoir dans la nature *deux choses*, deux feuilles d'arbre, par exemple, qui fussent indiscernables. Pour qu'elles fussent numériquement identiques il aurait donc fallu non seulement identité d'essence, mais encore identité dans les modes, dans les affections.

Kant a critiqué Leibnitz sur ce point, et a dé-

claré que l'identité des indiscernables était fondée sur la confusion des phénomènes avec les intelligibles.

Descartes dit que deux substances sont réellement distinctes quand l'une d'elles peut exister sans l'autre.

En voilà, ce nous semble, plus qu'il ne faut pour renverser la proposition V.

Proposition VI. Une substance ne peut être produite par une autre substance.

Démonstration. Il ne peut se trouver dans la nature des choses deux substances de même attribut (par la proposition précédente), c'est-à-dire qui aient entre elles quelque chose de commun (par la proposition II). En conséquence (par la proposition III), l'une ne peut être cause de l'autre, ou l'une ne peut être produite par l'autre.

Corollaire. Il suit de là que la production d'une substance est chose absolument impossible, car il n'y a rien dans la nature des choses que les substances et leurs affections (comme cela résulte de l'axiome I et des définitions III et V). Or une substance ne peut être produite par une autre substance (par la proposition précédente). Donc elle ne peut absolument pas être produite.

Autre preuve. Cela se démontre plus aisément

encore par l'absurde : car, si une substance pouvait être produite, la connaissance de cette substance devrait dépendre de la connaissance de sa cause (par l'axiome IV), et ainsi (par la définition III) elle ne serait plus une substance.

Cette proposition VI est la clef de voûte du panthéisme; c'est pour nous amener là que Spinosa nous a promenés par la route tortueuse d'une argumentation pleine d'équivoques. Si cette proposition était prouvée, Spinosa se serait assuré une base. Si, en effet, une substance ne pouvait être produite par une autre, elle ne pourrait absolument pas être produite, la création serait impossible, le monde serait éternel, et les conséquences se pressent.

Cette proposition fondamentale, sur quoi s'appuie-t-elle? sur les propositions V, III et II. Or l'examen a prouvé que ces propositions ne peuvent se soutenir, et par conséquent en supporter d'autres. Avec la base, l'édifice s'écroule.

L'autre preuve que Spinosa donne de cette proposition n'est pas meilleure. Il s'autorise de l'axiome IV et de la définition III, que nous avons récusés comme faux, ou comme amphibologiques. Singulière argumentation ! Si une substance pouvait être produite par une autre, la connaissance de la

substance-effet dépendrait (par l'axiome IV) de la connaissance de la substance-cause. « Mais, dit Spinosa, la substance (en vertu de la définition III) est conçue par soi, comment se pourrait-il que sa connaissance dépendît de la connaissance d'une autre substance; en d'autres termes, qu'elle fût conçue par une autre? »

Nous repoussons l'axiome IV comme renversé. Nous repoussons comme abusif le sens nouveau attribué aux termes *est conçu par soi*. Cela nous rappelle que nous avons ici une promesse à tenir.

Nous avons avancé plus haut que, sans dépasser les six premières propositions de l'*Éthique*, on pouvait prendre Spinosa en flagrant délit d'équivoque, quant à l'usage qu'il fait de sa définition de la substance. La preuve est facile.

En effet, dans la proposition II, la substance s'entend simplement du sujet qui sert de support aux attributs, et les termes de la définition : *ce qui est par soi*, *ce qui est conçue par soi* (c'est la définition de la substance), signifient que le sujet *est conçu par soi* par opposition aux qualités, qui ne peuvent pas être conçues ainsi, mais qui, pour exister, ont besoin d'un sujet qui les supporte, tandis que le sujet est conçu existant *par soi*, c'est-à-dire sans qu'il dé-

pende des qualités (1). Et, en effet, si Spinosa avait pris d'abord les termes *être par soi*, *être conçu par soi*, dans le sens de *être à soi-même sa cause*, comme il n'y a que l'Être-Suprême, Dieu, qui soit à soi-même sa cause, il s'en serait suivi que substance aurait signifié Dieu; et alors la proposition II aurait dû être formulée ainsi : *Entre deux dieux qui ont des attributs divers il n'y a rien de commun.* Deux dieux! et deux dieux qui ont des attributs divers, et qui, partant, ne sont infinis ni l'un ni l'autre! Cela serait absurde. Pour que la proposition ait un sens acceptable, il faut que *être par soi* et *conçu par soi* s'entendent simplement d'un sujet logique.

Passons maintenant à la preuve qui suit le corollaire qui dépend de la proposition VI : « Si une » substance pouvait être produite, la connaissance » de cette substance devrait (par l'axiome IV) dépen- » dre de la connaissance de sa cause, et ainsi (par la » définition III), elle ne serait plus une substance. »

C'est-à-dire, si la substance était produite, était *un effet*, il faudrait que sa connaissance dépendît de de celle de sa cause : il faudrait donc que la substance fût connue, conçue *par sa cause*, tandis qu'aux

(1) Voy. encore la lettre IV à Oldembourg, t. 2, p. 327, édition de M. Saisset.

termes de sa définition, la substance est *conçue par soi*. Ici donc, les termes de la définition III, *conçu par soi*, signifient que la substance est à elle-même sa propre cause.

Voilà donc deux propositions bien rapprochées, la seconde et la sixième, dans lesquelles les mêmes termes sont pris dans des sens fort différents. Dans le premier sens, substance, c'est le sujet, support des qualités qui se trouve dans toute chose; dans le second sens, substance est ce qui n'est pas effet, ce qui n'a pas de cause : c'est donc Dieu, car Dieu seul est sans cause. Quel nom mérite une argumentation qui a recours à de tels tours d'adresse? Nous le savons. C'est ce que nous avons gagné à cette discussion fastidieuse.

Spinosa tient beaucoup à établir sa proposition V, savoir : Qu'il ne peut pas y avoir deux substances de même attribut; il y tient, parce que cela le mène, comme on l'a vu, à l'impossibilité de la production d'une substance. A la réfutation que nous avons opposée ajoutons encore : On peut parfaitement admettre le cas où, de deux substances de même attribut, l'une posséderait le sien, par exemple la pensée, d'une manière finie, tandis que l'autre le posséderait d'une manière infinie. Le fait de l'attribut commun permettrait, au dire même de Spinosa, qu'une de ces substances fût cause de l'autre; et pourtant la différence infinie dans la mesure suivant laquelle cet attribut serait possédé maintiendrait entre ces substances une distinction ineffaçable.

Il semble que nous en avons dit plus qu'il n'en faut pour convaincre.

Mais comme on ne doit rien négliger pour réfuter cette thèse capitale, qu'une substance ne peut être produite, terminons en formulant contre la proposition VI, qui prétend l'établir, quelques objections principales qui résumeront la discussion.

Une substance, suivant Spinosa, ne peut être produite par une autre, et conséquemment ne peut pas du tout être produite. Pourquoi? parce que, si l'attribut n'est pas le même dans les deux substances, la production de l'une par l'autre est impossible; et si l'attribut est commun, il n'y a pas deux substances, mais une seule, et la production est impossible encore.

Nous répondrons :

1° Que, si l'on parle de production d'une substance par une autre, on parle évidemment d'un acte qui ne peut être accompli que par une substance d'un ordre supérieur, et non par toute substance;

2° Que l'on comprend trop peu l'acte de production et la nature de la substance créatrice pour décider dans quelle mesure de réalité la substance qui produit doit posséder l'attribut qu'elle confère à la substance produite;

3° Que, la nature intime de l'attribut nous étant inconnue, nous ne pouvons pas savoir jusqu'à quel point la diversité apparente des attributs implique qu'il n'y ait rien de commun entre les substances;

4° Que les attributs ne peuvent être regardés comme pourvus d'une dignité égale, et qu'il répugne de placer au même degré l'attribut de l'étendue et celui de la pensée, et d'inférer de l'un à l'autre;

5° Que cette assertion : *Deux substances de même attribut n'en font qu'une seule*, n'est pas plus vraie que l'identité numérique des indiscernables n'est prouvée.

Mais, de plus, ce subtile raisonneur ne prévoit pas le cas où, de deux substances, l'une aurait un attribut, et l'autre aurait aussi cet attribut, et, de plus, un ou plusieurs attributs que la première n'aurait pas. Il y aurait alors entre ces deux substances, en raison de l'attribut commun, un rapport de génération possible; et certainement la prééminence dans le nombre des attributs possédés par l'une d'elles assurerait une distinction telle, qu'il serait

bien impossible qu'elles ne fissent qu'une seule substance.

Comment Dieu, que Spinosa définit : *une substance constituée par une infinité d'attributs*, pourrait-il se confondre avec une substance constituée pour un seul de ces attributs? et sur quoi se fondera-t-on pour prouver qu'il ne peut créer une telle substance (1)?

On le voit, l'entrée de l'*Éthique* ne peut être franchie que lentement, il faut discuter chaque mot et combattre à chaque pas. Il faut bien distinguer la *substance* prise en elle-même et isolée, la *substance* identifiée à ses attributs, mais isolée de ses modes, et enfin la *substance* formant avec ses attributs et ses modes un tout qui constitue la réalité empirique.

Quand on parle de choses qui peuvent être causes l'une de l'autre, comme dans la proposition III, il faut spécifier si l'on parle d'une cause finie ou d'une cause infinie, car ce qui est vrai de l'une ne l'est pas de l'autre. Omettre cette distinction essentielle, c'est tendre un piége au lecteur et s'emparer de lui

(1) « La production d'une substance implique-t-elle contradic- » tion? Qu'on le prouve..... Ce n'est pas aux partisans de la créa- » tion à prouver la possibilité de la création. » (V. *Histoire de l'école d'Alexandrie*, par Jules Simon, t. I, p. 368.)

par surprise. Ce n'est pas tout de distinguer le *concret* de l'*abstrait*, même quand cette distinction est assurée, il faut veiller à ne pas les confondre. Ainsi le *concret* est l'individu doué d'une existence réelle, complète, qui *est par lui-même;* tandis qu'au contraire l'*abstrait* est considéré comme n'existant que logiquement, c'est un concept. Mais voici ce qu'il faut bien observer, car c'est l'occasion de la méprise. Nous pouvons connaître par les sens, nous pouvons connaître par la raison. Si une chose se présente à nous comme objet de l'expérience sensible, le *concret* est alors cette chose prise en entier, c'est-à-dire cet ensemble de qualités que nous percevons, et l'*abstrait*, c'est la substance que nous concevons sous les phénomènes. Si, au contraire, c'est la raison qui opère, le *concret*, le réel, ce sera la substance; et l'*abstrait*, ce seront ces qualités dont la substance est le support, qualités qui, au regard de la raison, n'existent pas par elles-mêmes, mais seulement comme inhérentes à la substance. On voit combien il est aisé de prendre le change : car, suivant que nous nous plaçons au point de vue de l'une ou de l'autre des deux facultés susdites, ce que nous jugeons réel ou abstrait n'est pas la même chose, la réalité et l'abstraction échangent subtilement leurs positions, et tout le raisonnement est faussé par

cette illusion logique. Pour s'en préserver, il faut incessamment se rappeler si l'on juge au point de vue de la raison ou à celui de l'expérience sensible.

Il est bien entendu que, pour juger d'une manière absolue quel est le réel et quel est l'abstrait, il faut se placer non au point de vue de l'expérience des sens, mais à celui de la raison.

Comment se fait-il que des objections qui se présentent aussi naturellement que celles que nous avons énoncées dans cette discussion n'aient pas été faites à Spinosa et n'aient pas mis à nu dès le commencement le côté vulnérable du système? Il ne manquait pas de logiciens exercés aux subtilités de l'école. Ce qu'on trouve d'objections dans la faible partie qui reste de sa correspondance prouve que les plus graves ne lui ont pas été opposées. Le bon Oldembourg, entre autres, homme de mérite du reste, apporte, dans son initiation à la métaphysique, un mélange de bonne volonté et d'inaptitude qui fait sourire; il semble n'être là que pour faire valoir le maître. Il est regrettable que la discussion ne se soit pas établie entre Spinosa et Leibnitz, qui l'avait connu et qui même lui avait écrit.

Nous ne pouvons comprendre qu'un professeur de philosophie distingué, M. Ahrens, ait pu dire

que Spinosa évite les malentendus, que les axiomes qu'il met en tête de son ouvrage ne peuvent soulever aucune contestation (1). Les pièces du procès sont là, et l'on peut juger. Nous n'accusons pas Spinosa d'être un sophiste, nous voulons que sa conviction fût sincère; mais à cause de cela peut-être il a été peu scrupuleux sur le système d'argumentation qu'il a employé pour la répandre.

(1) Cours de philosophie, par Ahrens, t. I, p. 228.

SUITE DE L'ÉTHIQUE.

La critique purement logique doit avoir un terme, nous ne la pousserons pas plus loin. Désormais notre marche est assurée, notre allure doit être plus rapide. Ces théorèmes que nous avons combattus et dépassés sont là comme des points de repère pour nous diriger dans les sinuosités du chemin. Nous examinerons en avançant les propositions importantes, mais nous les prendrons pour leur valeur intrinsèque; elles n'ont plus le droit de forcer nos convictions et de s'imposer à notre entendement comme conclusions rigoureuses, puisque leurs prémisses sont renversées.

Ainsi les propositions VII et VIII établissent la nécessité de l'existence de la substance et son infinité. Nous avons appris par la critique qui précède que les bases sur lesquelles s'appuient ces propositions sont vicieuses, et nous passerons outre, sans admettre ni l'existence nécessaire, ni l'infinité d'une substance en général.

Arrivé là, Spinosa démontre Dieu par un raisonnement compliqué, peu digne d'un sujet si élevé,

et qui se réduit à ceci : l'essence de la substance enveloppe l'existence (il croit l'avoir prouvé précédemment), Dieu est une substance constituée par une infinité d'attributs, donc l'essence de Dieu enveloppe l'existence, c'est-à-dire Dieu existe nécessairement. Puis, Dieu et la substance étant identifiés, les caractères attribués à la substance sont réunis en Dieu, qui devient l'être unique dans lequel tout autre être s'anéantit.

Spinosa exprime dignement la certitude de l'existence de Dieu : « La perfection n'ôte pas l'existence, » elle la fonde. C'est l'imperfection qui la détruit, et » il n'y a pas d'existence dont nous puissions être » plus certains que de celle d'un être absolument » infini ou parfait, savoir, Dieu...... Puisque c'est » une puissance que de pouvoir exister, il s'ensuit » qu'à mesure qu'une réalité plus grande convient » à la nature d'une chose, elle a de soi d'autant plus » de force pour exister, et, par conséquent, l'être » absolument infini a de soi une puissance infinie » d'exister, c'est-à-dire existe absolument. » (1)

Ce n'est qu'à la onzième proposition de l'*Ethique* que Spinosa arrive ainsi par une voie tortueuse à démontrer la nécessité de l'existence de Dieu ; mais

(1) Voy. propos. XI et scholies, partie Ire, de l'*Ethique*.

les belles paroles que nous venons de citer montrent que ce n'est pas réellement par une série de syllogismes péniblement cousus l'un à l'autre qu'il était parvenu à affirmer cet être infini dont il abuse. Il y était arrivé de prime saut par l'élan de son puissant esprit ; une fois établi à cette hauteur, et comme ébloui de sa conception, il l'exagère, il s'égare, et jette au dessous de lui des arguments défectueux, comme des échelons où le vulgaire puisse poser le pied pour le suivre. Plusieurs, en effet, l'ont suivi, et là où l'échelon logique manquait, l'intervalle a été franchi par l'élan et l'enthousiasme. Quant à nous, nous ne touchons à l'échelle que pour montrer qu'elle est imparfaite et dangereuse. Nous traitons le panthéisme avec les ménagements que mérite toute spéculation de l'intelligence ; mais nous n'avons pour lui ni l'élan qui franchit les paralogismes, ni la sympathie qui s'aveugle sur les contradictions.

Remarquons avec quel artifice Spinosa procède. Pour lui la substance est Dieu, mais il ne le dit pas tout d'abord : il s'exposerait à voir nier catégoriquement ses premières propositions. La substance, pour pouvoir passer, se fait, pour ainsi dire, petite et humble : c'est *ce qui est en soi*, *ce qui est conçu par soi*, c'est apparemment ce concept que l'entendement se forme de ce qui fait le fonds de tout être

particulier, le sujet non *perçu*, mais *conçu*, des qualités qui nous apparaissent. Ainsi introduite et acceptée, la substance revêt des caractères nouveaux d'où sortiront les déductions que l'auteur a préconçues. Elle s'étend et grandit sans mesure, et de même qu'un produit industriel reçoit de chacun des degrés de main-d'œuvre par lesquels il passe une perfection qui le complète, ainsi la substance reçoit de chaque théorème qui la touche un prédicat inattendu; d'abord notion abstraite, bientôt elle se transforme et se réalise, elle devient une chose, elle devient improductible, éternelle, immense, Dieu enfin, et, livré à cette force absorbante, tout ce qui existe va s'abymer au sein de l'unité infinie.

C'est que la considération de la substance exerce sur les esprits qu'elle préoccupe la fascination de l'abyme. Poursuite attrayante et périlleuse! Une fois sur cette voie, on ne sent plus ni le frein de l'expérience, qui devient impossible, ni celui du bon sens, qui ne sonde pas ces profondeurs. Pour mettre à nu cette substance qu'on veut saisir, on la dépouille de ses accidents, de ses qualités, de son essence; devant une généralisation téméraire les individus s'évanouissent dans les espèces, les espèces se résolvent dans les genres, les genres dans un genre suprême. Le monde phénoménal disparaît sous l'ana-

lyse, comme devant l'épée de Tancrède les apparitions de la forêt enchantée. On s'encourage, on s'aventure, et, le charme décevant de l'abstraction croissant toujours, on se sent, pris de vertige, glisser, à travers un vide effrayant, jusqu'à l'unicité de la substance.

« C'est, dit M. Saisset, la prétention hautement
» avouée de Spinosa de construire une métaphysi-
» que où les données de l'expérience n'entrent pour
» rien, où tout découle strictement d'une seule
» idée : l'idée de l'être. *Fidèle à cette méthode* péril-
» leuse et hardie, nous l'avons vu déduire de l'idée
» de la substance infinie l'existence et la nature de
» Dieu; de la nature de Dieu, son développement
» nécessaire; de cet infini développement, l'exis-
» tence d'une infinité d'univers infinis, dont deux
» seuls tombent directement sous notre connais-
» sance : l'*univers des corps* et l'univers des âmes,
» etc. » (Introduction, page CXX.)

Nous ne pouvons accorder à M. Saisset que Spinosa en reconnaissant l'existence du développement de l'étendue ou de l'univers des corps ait été *fidèle à la méthode* exclusivement rationnelle qu'il prétendait suivre. Spinosa n'est pas excusable même sous ce rapport, et ici cette infidélité est patente. M. Saisset trouve qu'elle commence quand Spinosa énonce

cet axiome : « Nous sentons un certain corps affecté de plusieurs manières. » L'infidélité commence plutôt et du moment où Spinosa reconnaît l'existence de l'étendue.

En effet, considérons le spinosisme à son point de départ, et nous verrons que chaque pas qu'il fait en avant est une inconséquence à son principe. Spinosa prend pour base la substance une, simple, sans contenu empirique. Mais ce principe est en lui-même une forme tout à fait vide, qui doit recevoir d'ailleurs son contenu. Un être pur sans manière d'être particulière, sans contenu empirique, n'est pas une réalité : c'est une pure abstraction. C'est le concept abstrait *de l'être*, comme ce concept existe en nous en tant que catégorie de l'entendement. En vertu de ce concept, nous affirmons que toutes les choses que nous connaissons *sont*, *ont l'être*, ont en elles une substance persistante. De ce concept abstrait de la substance on ne peut pas, même au moyen d'un développement logique, être amené au concept de l'accident ou de la qualité, pas plus que du concept de l'être pur à celui de l'être ou de l'existence déterminée, parce qu'ils viennent de deux sources originelles de connaissance fort différentes l'une de l'autre, savoir : les sens et la raison. Chaque fois que Spinosa déduit du général en soi le parti-

culier, de l'unité le multiple, de la substance la qualité, de l'infini le fini, c'est une inconséquence, une déviation du principe, qui est la substance une, simple, infinie. Or immédiatement il donne à son principe deux accidents fondamentaux ou modes de la substance *une*, l'étendue et la pensée. D'où les tire-t-il? comment de l'unité de la substance tire-t-il la diversité donnée par ces deux accidents qui ne se trouvent pas du tout dans l'idée de la substance?

En second lieu, Spinosa soutenait expressément que la substance n'était pas divisible ; d'où donc, malgré cela, reconnaît-il cette diversité dans l'unité? Evidemment elle lui venait de l'expérience : car c'est elle qui nous dit que nous percevons l'être, soit comme étendu, c'est-à-dire matériel, soit comme pensant, c'est-à-dire spirituel. Cette multiplicité qu'il introduit dans l'unité de la substance, Spinosa cherche à la justifier en disant que la substance n'est pas divisible en tant que substance, mais seulement dans les choses qui sont en elle ; ce qui ne peut signifier que ceci, savoir : que le *concept* de la substance reste indivisible dans la multiplicité des choses qui sont en elle, mais que la *substance en réalité* est divisible.

La proposition XIV établit qu'il ne peut y avoir

qu'une seule substance. Comment l'établit-elle? En s'appuyant sur les propositions V et XI, qui ne se soutiennent pas, nous l'avons vu. La proposition XIV vaut-elle mieux prise intrinséquement et considérée en elle-même? Pas davantage. La production d'une substance n'a rien d'impossible; Spinosa avoue qu'elle est difficile à comprendre pour ceux qui ne comprennent pas la production des êtres (1). Sans manquer au respect qu'on lui doit, on peut soutenir que ce grand philosophe ne la comprend pas plus que nous, et que le *comment* de la production est pour lui et pour tous un impénétrable mystère. Quant à la divisibilité de la substance, c'est un fait qu'on observe sans le comprendre davantage. Un gland renferme une force qui fait son expansion en produisant un chêne, et le chêne, manifestation de cette force, produit des milliers de glands, c'est-à-dire des milliers de forces qui s'épandront en se multipliant. Le fait de la divisibilité de la force est constant; elle est une dans le gland, et elle se divise, car elle réapparaît complète dans des milliers de chênes reproduits.

C'est aux principes que Spinosa établit qu'il faut

(1) Scholie de la propos. VII, partie Ire, de l'*Ethique*.

se prendre d'abord, c'est au point de départ qu'il faut s'arrêter; si l'on y manque, on dérive, entraîné par un courant de conséquences, sans pouvoir ressaisir la vérité.

C'est ici le lieu de faire remarquer un autre principe qui tient une grande place dans le spinosisme, principe que l'auteur de l'*Ethique* établit très résolument et qui n'en est pas moins fort arbitraire. Il avance (axiome IV, partie 1re) que la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'implique. (Cet axiome a été discuté plus haut.) Il en conclut que l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses (1). Il suivrait de là qu'un mode de l'étendue et l'idée de ce mode ne font qu'une seule et même chose exprimée de deux manières (2).

De là on arrive à dire que les lois de la nature doivent se retrouver au dedans de nous comme lois de la conscience; que l'ordre de génération des connaissances dans l'esprit est le même que l'ordre de la génération des choses dans la nature; enfin, qu'on peut, en partant de l'idée première et en descendant d'idée en idée, construire *a priori* l'ordre des choses, tel qu'il existe en réalité.

(1) Voy. propos. VII, partie II.
(2) Voy. scholie de la propos. VII, partie II.

Tout cela est chimérique.

La génération de la connaissance dans l'homme n'a pas lieu dans tous les cas par un seul et même procédé.

Il y a des sciences de déduction, comme les mathématiques, dans lesquelles certains principes étant établis, on en déduit toutes les conséquences. Il y a des sciences d'induction, comme les sciences naturelles, qui se fondent au contraire sur l'observation de faits, de détails à l'aide desquels on établit des lois, en remontant aux causes présumées des phénomènes : souvent une telle science s'acquiert par une méthode qui n'est pas celle suivant laquelle on l'enseigne.

Vouloir *dans tous les cas* connaître les effets par leurs causes, c'est vouloir sortir des conditions de l'humanité, c'est vouloir connaître les choses comme Dieu les connaît, lui qui sait tout ce qu'une cause contient et produit d'effet. Il faut dans ses recherches tendre vers l'absolu; mais le prendre pour point de départ de toute science, c'est, comme nous l'avons dit en discutant l'axiome IV, se substituer à Dieu, tentative insensée qui ne peut mener, l'expérience le prouve, qu'à une chute inévitable.

Pour comprendre une des raisons par lesquelles Spinosa a pu, en usant d'un peu de complaisance

envers lui-même, motiver ce principe, il faut se souvenir qu'il était mathématicien; que, suivant l'expression de Cicéron, il avait touché la savante poussière des géomètres : or l'entendement procède parfois d'une manière conforme à ce principe dans les opérations géométriques.

Le géomètre imagine un point qui se meut dans l'espace; ce point en se mouvant engendre la ligne. Le point est cause de la ligne, et, parallèlement, l'idée du point est cause de l'idée de la ligne. La ligne est imaginée ensuite comme fixée par une de ses extrémités et mobile par l'autre; l'extrémité qui se meut engendre le cercle. Ainsi la ligne est cause du cercle, et en même temps l'idée de la ligne engendre l'idée du cercle.

Le géomètre imagine maintenant le cercle tournant sur son diamètre pris pour axe; ce mouvement engendrera une sphère. Ainsi le cercle sera cause de la sphère, l'idée du cercle sera cause de l'idée de la sphère, et ainsi de suite.

Considérant cette correspondance entre la génération des idées, et celle des entités géométriques et assimilant à ces entités les choses réellement existantes, des philosophes géomètres ont pu prononcer que l'ordre de la génération des choses dans la na-

ture est le même que l'ordre de la génération des connaissances.

C'est se laisser prendre à une illusion.

Les entités géométriques ne sont pas des réalités, et on ne peut rien en induire à cet égard. Y a-t-il dans la nature des choses une ligne, un cercle, une sphère, qui aient été créés par le procédé géométrique ? Ce qui a pu contribuer à l'illusion c'est que les entités géométriques sont figurées et semblent tenir une place dans l'espace ; mais au vrai elles ne sont que des conceptions de l'esprit ; l'esprit n'ignore rien d'elles, il connaît complètement leur essence, puisqu'il n'y a en elles que ce qu'il y conçoit, tandis qu'il ignore ce qui fait le fond de l'être et le secret de la vie des choses existantes. Il y a plus de réalité et aussi d'inconnu pour l'homme dans un grain de blé que dans toutes les constructions géométriques imaginables.

Le principe dont il s'agit a en outre une raison plus spécialement liée au point de vue panthéiste. Les idées de Dieu sont éminemment créatrices, elles se réalisent en produisant des êtres : la série des idées et celle des êtres sont donc identiques. Mais Dieu pense dans chaque individu. Si donc l'âme particulière, écartant les idées adventices, accidentelles, sait pour ainsi dire saisir et suivre le fil des idées de Dieu descendues en elle, il y aura en elle comme en Dieu correspondance entre l'ordre de génération des idées ou connaissances et l'ordre de génération des choses.

Ce principe ne peut pas être admis par une saine philosophie ; néanmoins il a été appelé à faire une grande fortune : il s'est reproduit dans le panthéisme moderne allemand, philosophie qui aspire à la connaissance de la nature par les idées, et qui s'applique à établir un parallélisme constant entre les lois du monde et les lois de l'intelligence.

Si nous avons insisté sur ce point, c'est qu'il y a lieu d'en faire une application importante à la proposition XVI, partie Ire, de l'*Éthique*.

Propos. XVI. *De la nécessité de la nature divine doivent découler une infinité de choses infiniment modifiées, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous une intelligence infinie.*

Démonstration. Cette proposition doit être évidente pour quiconque voudra seulement remarquer que de la définition d'une chose quelconque l'entendement conclut un certain nombre de propriétés qui en découlent nécessairement, c'est-à-dire qui

résultent de l'essence même de la chose; et ces propriétés sont d'autant plus nombreuses qu'une réalité plus grande est exprimée par la définition, ou, ce qui revient au même, est contenue dans l'essence de la chose définie.

Cette proposition n'est rien moins que la doctrine de l'émanation, affirmée sans preuves valables: c'est là, comme le dit fort bien M. Saisset, le postulat du système.

Mais ce qu'il eût pu ajouter, et ce qu'il nous semble utile de faire remarquer, c'est que cette démonstration chimérique repose sur la confusion que nous signalions tout à l'heure. Spinosa procède comme en géométrie. Il part de la définition qu'il a donnée de l'essence de la nature divine comme il partirait de la définition du triangle; il traite l'essence divine comme une figure de géométrie, et de même *que l'entendement conclut un certain nombre de propriétés qui découlent nécessairement* de la définition du triangle, par exemple, que ses trois angles sont égaux à deux droits, il va conclure l'existence de toutes ces choses contingentes, comme résultant de la définition de la nature de l'essence divine. Il refuse de voir que dans le premier cas la conclusion est légitime, parce qu'il n'y a dans le

concept du triangle que ce que l'esprit de l'homme y a mis, que la définition est adéquate à l'essence, tandis que dans le second cas il s'agit d'une réalité infinie, insondable, qu'on ne peut définir que par certains *caractères internes nécessaires*, mais sans avoir le moindre droit de conclure qu'il en découle une *réalité extérieure contingente*. C'est donc toujours l'ordre des conceptions abstraites confondu avec l'ordre des réalités.

Toutes ces réserves faites, nous allons chercher à connaître comment l'*Éthique* explique la nature et le rôle de la substance divine.

———

LE DIEU DE SPINOSA.

Il n'y a qu'une substance, et cette substance est Dieu (1).

La substance est douée d'une infinité d'attributs infinis qui constituent son essence. De ces attributs nous n'en connaissons que deux, la pensée et l'étendue, qui, chacun dans son genre, expriment l'infinité de la substance.

Mais l'étendue divine et la pensée divine ne nous apparaissent pas directement; elles ne nous deviennent perceptibles que par leurs modifications, l'une par les corps qui viennent à se produire, l'autre par les idées qui viennent à éclore.

La substance n'existe pas à part des attributs qui la caractérisent et des modifications qui la manifestent; elle fait le fond de tout être, et c'est d'elle qu'émane cette infinité d'existences, soit sous forme d'idées, soit sous forme de corps, qui constituent l'univers. La loi de cette double émanation est qu'à chaque corps plus ou moins parfait qui se produit correspond une idée ou âme dont la perfection se

(1) Voy. scholie de la propos. XIII, partie II, de l'*Ethique*.

proportionne à la sienne, car tous, à des degrés divers, sont animés.

Ainsi, du sein de la substance infinie, deux courants inépuisables de corps et d'idées, deux séries de modifications corrélatives et de phénomènes toujours changeants, s'écoulent incessamment dans un parallélisme éternel.

La substance, ses deux attributs, et leurs modes en nombre infini, voilà donc tout ce qui existe; ce tout est le Dieu de Spinosa.

Imaginez un orgue immense dans le sein duquel, d'une source commune que les sens ne peuvent atteindre, se dégagent deux fluides inépuisables. L'un ne devient perceptible à nos sens qu'en se condensant à divers degrés et en prenant la forme de cet instrument, composé d'une infinité de tuyaux infiniment variés et infiniment changeants dans leur dimension et dans leur forme. L'autre fluide pénètre tous les tuyaux de cet orgue merveilleux et se manifeste en produisant un son en rapport avec la forme et la grandeur de chacun des innombrables tuyaux qu'il traverse. Imaginez entre chaque tuyau et chaque produit de ce tuyau un rapport constant, une intime correspondance. Cet orgue immense, c'est l'Univers. Ce fluide qui se manifeste en prenant

une forme diverse et changeante, c'est l'étendue; tous ces tuyaux aux formes diverses, ce sont les corps. Le fluide qui pénètre toute la machine et qui se manifeste par un son en rapport avec la forme qu'il traverse, c'est la pensée; les sons produits, ce sont les idées. Enfin, cette source dont la force expansive est présente, suivant les lois de la physique, dans toutes les parties de ces fluides, et, pressant chaque molécule, oblige les phénomènes de la forme et du son à se produire; cette force peut se comparer à la substance qui fait le fond et est la cause de tout ce qui existe.

Tel peut être représenté le Dieu-Monde de Spinosa, image inexacte et grossière sans doute, car on ne peut représenter l'étendue, qui, prise en elle-même, est incorporelle, par un fluide qui est un corps; et l'on peut encore moins représenter par un fluide en mouvement la mobilité immatérielle de la pensée. On a voulu représenter, c'est là un point capital, la correspondance de ce double développement.

Qu'est-ce que l'étendue, suivant Spinosa? Ce n'est pas un corps quelconque, c'est le fond, le substratum de tous les corps. Elle n'est ni solide, ni liquide, ni fluide, car ce serait déjà là une forme, et l'étendue n'a pas de forme. Elle a, il nous semble,

une grande ressemblance avec ce qu'Aristote appelait la matière, c'est-à-dire quelque chose d'indéterminé, qui n'a aucune forme, qui est apte à les recevoir toutes. Il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait quelque part de l'étendue pure et sans forme encore : non, dans l'immensité de l'espace, suivant Spinosa, tout est plein de corps de toute nature. Aperçus ou inaperçus, ces corps sont les modes changeants qui manifestent l'étendue, comme l'étendue manifeste la substance. L'étendue est donc partout, comme partout est la substance à laquelle elle est identifiée. L'étendue ne peut être séparée de la substance, entre elles il n'y a lieu qu'à une distinction logique, et les corps ne peuvent être séparés de l'étendue. On comprend que, si l'on admet cette donnée abstraite, l'étendue est indivisible. Avec quoi la diviserait-on? Elle est le substratum de tout ce qui est corporel, et les corps remplissent tout. On ne peut se représenter par l'imagination ni l'étendue, ni la substance; on peut les concevoir comme deux degrés de réalité croissante que la raison seule atteint en descendant dans les profondeurs de l'Être.

Maintenant, qu'est-ce que la pensée de Dieu suivant Spinosa? Comment cette pensée s'exerce-t-elle? Le système sur ce point est peu explicite et n'est

pas exempt de contradictions, du moins apparentes. De même que Dieu est une chose étendue, il est une chose pensante; mais que pense-t-il? Il se pense lui-même; il se pense comme substance, comme isolé de ses attributs et de leur développement. Car l'idée qui comprend à la fois Dieu et ce qui découle des attributs de Dieu est déjà une pensée déterminée, c'est une *modification* ou *mode* de la pensée (Propos. XXX, partie I), et nous n'en sommes pas encore aux modifications. Dieu, s'il pense, pense donc la substance, l'Être pur, c'est-à-dire quelque chose d'absolument indéterminé. D'anciens philosophes n'admettaient pas que l'Être absolu pût connaître et penser les choses contingentes; il leur semblait que cela répugnait à ce qu'il y a d'absolu, d'immuable, dans le Souverain-Être, et que c'était le faire descendre dans la sphère de la succession et du changement. Le Dieu d'Aristote ne pensait que sa propre pensée. Le Dieu de Spinosa ne pense que sa propre substance. D'un autre côté, autant qu'on peut préciser quelque chose à travers les obscurités de cette doctrine, la pensée de Dieu, suivant Spinosa, se détermine en produisant une infinité d'âmes ou idées, modes fugitifs dont la pensée divine fait le fond, comme l'étendue divine fait le fond des corps. Mais ces idées qui se produisent sans cesse, n'y a-t-il pas

une intelligence divine où elles aillent se réfléchir comme dans un foyer commun, une intelligence qui les aperçoive, les concentre en elle-même, en qui se constitue enfin dans une conscience indivisible l'unité des idées ou âmes particulières. Quand Spinosa dit : Dieu pense, Dieu connaît, faut-il entendre un Dieu distinct du monde et connaissant tout ce qui s'y produit d'idées et de corps, ou faut-il entendre seulement un Dieu collectif qui n'existe et ne pense que dans les âmes particulières?

Voici ce qui peut décider sur ce point assez obscur de l'*Ethique* : Spinosa appelle *nature naturante* la substance et ses attributs considérés par abstraction comme séparés de leurs modes, c'est-à-dire de cette infinité de corps et d'âmes qui émanent d'eux; la *nature naturante*, c'est donc la substance et les attributs considérés comme distincts du monde. Il appelle au contraire *nature naturée* cet univers de corps et d'âmes qui découlent incessamment de la substance. Pour que le Dieu de Spinosa fût vraiment personnel, il faudrait que l'idée de Dieu, qui n'est pas l'idée de la substance abstraite, mais l'idée d'un Dieu fécond et duquel tout émane, fût conçue par Dieu se distinguant du monde; il faudrait donc que cette idée appartînt à la *nature naturante*. Expliquons-nous clairement : la nature naturante c'est le Dieu-substance

conçu par abstraction comme séparé du monde, qui émane de lui; c'est Dieu distingué des choses; c'est là seulement que sa personnalité peut se trouver; si elle est quelque part, elle est là : c'est donc là que doit se trouver, si elle existe, cette idée de Dieu et de tout ce qui émane de lui, idée qui est la seule par laquelle Dieu puisse s'apparaître *complétement* à lui-même. Eh bien, Spinosa déclare expressément, par la proposition XXXI, partie I, que cette idée de Dieu appartient à la *nature naturée*, c'est-à-dire qu'elle tombe dans cette infinité de modes qui manifestent ou expriment l'attribut divin de la pensée. Il suit de là que ce que Spinosa appelle l'idée de Dieu ne peut être que la collection des idées particulières qui se produisent successivement dans le monde. Il appelle cette idée de Dieu une modification infinie; mais cette infinité ne peut être, ce nous semble, qu'une infinité successive qui tend à se réaliser à l'aide du temps; en fait, elle ne réside entière dans aucun esprit, et comme une idée n'est que l'état d'un esprit, et ne peut exister que si elle réside dans un esprit qui la conçoive, on peut dire qu'en fait, ici, cette idée n'existe pas, et que le Dieu de Spinosa n'a pas de lui-même cette idée complète qui constitue la personnalité.

M. Emile Saisset, dans le titre IV, § 2, de son in-

troduction, a parfaitement reconnu les difficultés dans lesquelles s'embarrasse l'auteur de l'*Éthique*. Mais il cède à sa sympathie de traducteur, et sa critique, d'ordinaire impartiale, se montre ici par trop complaisante. Il tient à concilier ces contradictions, et il le tente au moyen d'une singulière argumentation : il s'exprime ainsi :

« A cette question : Quel est l'objet de la pensée » divine? il y a deux réponses, suivant que l'on con» sidère la pensée divine d'une *manière abstraite et* » *partielle*, soit en elle-même, soit dans un certain » nombre ou dans la totalité de ses développements, » ou d'une *manière réelle et complète*, c'est-à-dire » à la fois dans son essence et dans sa vie, dans son » éternel foyer et dans son rayonnement éternel, » comme pensée substantielle et comme pensée dé» terminée, comme pensée absolue et comme pen» sée relative, en un mot comme pensée créatrice et » naturante et comme pensée créée et naturée. » (Introduction, page LXIV.)

Plus loin (page LXIX) il dit encore :

« Le Dieu de Spinosa pense, et, *considéré dans la* » *totalité de son être*, il pense toutes choses, même les » plus humbles et les plus viles. *Considéré en soi*, il » ne pense que soi, et c'est là la pensée absolue, » pure des limitations de l'entendement, étrangère

» à la mobilité des idées, pleine, simple, éternelle, » digne enfin de son objet. »

M. Saisset, satisfait de cet expédient et persuadé qu'il s'en tire avec les honneurs de la guerre, passe à une autre question. C'est là se satisfaire à bon marché. Un tel raisonnement est-il admissible? Est-il même sérieux? Comment! il s'agit de savoir ce que comprend la pensée divine, c'est là un fait qui se passe de telle manière ou de telle autre, il faut choisir: et l'on viendra nous dire que la solution dépend de la manière, soit abstraite, soit réelle, dont nous considérons Dieu. Mais notre manière de le considérer n'y fait rien; mais l'acte par lequel Dieu pense est un acte réel, existant par soi, et nullement relatif à notre manière de voir. L'éclectisme, on le sait, prétend à l'honneur de concilier; mais ici la prétention est trop forte. De deux choses l'une : ou Dieu ne pense que la substance pure, indéterminée, ou il pense la substance et de plus les développements de la substance, le monde; c'est l'un ou c'est l'autre, il n'y a pas de milieu, et les accommodements sont impossibles. Pour secourir son auteur, M. Saisset écrit, page LXIX : « Je suis porté à croire que Spi» nosa a excédé ici sa propre pensée. » Nous n'admettons pas davantage cette excuse; nous cherchons à comprendre Spinosa, et non à le refaire.

Cette manière de raisonner, en vertu de laquelle on affirme le oui et le non sur une même question, suivant le point de vue où l'on considère la chose, n'est point particulière à M. Émile Saisset. En voici un exemple tiré des écrits d'un professeur que nous citons à cause de son mérite, M. Vacherot. Voici ce qu'il dit du Dieu des stoïciens : « Tantôt les stoïciens » confondent Dieu avec l'univers, tantôt ils l'en dis» tinguent. La contradiction n'est qu'apparente. En » soi, en tant qu'il se concentre dans l'unité absolue » et indivisible de son essence, il est simple, imma» tériel, il est Dieu. En tant qu'il se produit et se » disperse, il est tout le monde, etc. » (*Histoire critique de l'école d'Alexandrie.*)

Voilà bien un raisonnement coulé dans le même moule que celui que nous avons critiqué dans l'écrit de M. Saisset. Comment! voilà un Dieu qui est simple et immatériel, en même temps qu'il se disperse et qu'il devient le monde, et la contradiction est sauvée par un *en tant que*. Mais cela n'a absolument aucun sens; Dieu est simple ou il ne l'est pas, il est immatériel ou il ne l'est pas; ici encore il n'y pas de milieu. La manière d'être de Dieu n'est pas quelque chose qui dépende de la façon dont nous le considérons. Ce qui peut varier, suivant notre point de vue, c'est ce qui est relatif dans les choses, mais non leur

essence. Cette manière d'argumenter est un emprunt fait aux panthéistes allemands, et particulièrement au système de Hegel, suivant lequel il n'y a eu jusqu'à présent de vérité absolue ni en religion, ni en philosophie.

C'est à l'aide de cette locution *en tant que* que Hegel prétend faire comprendre comment le mal vient de Dieu et n'en vient pas. « Le mal, dit-il, ne » vient pas de Dieu *en tant que* l'on considère Dieu » comme une substance une, infinie, absolue. Il ne » vient de Dieu que *en tant que* Dieu se manifeste » sous forme finie, pose en lui une contradiction et » se scinde en quelque sorte, etc. » On le voit, le reproche que nous faisons ne doit pas s'adresser seulement aux professeurs français que nous avons cités.

Nous avons dû signaler cette méthode vicieuse, puisque des professeurs distingués et influents sur la jeunesse n'ont pas remarqué sa fausseté et ses périls. Le péril est d'autant plus grand qu'il y a plus de séduction dans le langage. Ainsi l'introduction de M. E. Saisset se produit en termes techniques à la fois et élégants, avec un peu de redondance, mais avec la facilité d'élocution qui appartient à un homme rompu à ces questions. C'est un motif pour y regarder de plus près. Dans l'intérêt de la bonne direc-

tion à donner aux études philosophiques, il faut répéter que les jeunes gens doivent se préserver de ces locutions complaisantes, commodes, parce qu'elles se plient à tout, mais qui tromperaient leur intelligence, et feraient de leur esprit un chaos d'idées nuageuses et de convictions flottantes.

Mais il y a une autre raison plus forte et qui devait empêcher M. Saisset de refaire en quelque sorte la pensée de son auteur. En se pénétrant de cette pensée, on reconnaît qu'une intelligence infinie pensant à part des âmes particulières serait une anomalie inexcusable dans le système. Les deux développements de la pensée et de l'étendue divines s'effectuent avec une symétrie parfaite : à chaque idée ou âme correspond un corps. Si donc on admettait une intelligence infinie pensant séparément des âmes particulières, il faudrait admettre aussi, la symétrie l'exige, un corps infini séparé des autres corps et correspondant à cette intelligence infinie ; autrement l'évolution serait boiteuse. Or cette existence d'un corps infini est inadmissible. Car si ce corps était infini il ne pourrait pas se distinguer des corps particuliers sans perdre son infinité, et la symétrie exigerait pourtant qu'il s'en distinguât. Ne parlons donc plus d'admettre une intelligence infinie en dehors des âmes particulières et sans mode de

l'étendue qui lui corresponde. Bien que Spinosa se soit permis de graves écarts, on ne doit pas lui prêter, quand elle n'est pas de son propre fait, une anomalie qui contredirait la base même de son système, qui est le développement parallèle des deux attributs.

Il n'y a donc pas d'intelligence infinie distincte des âmes particulières; le Dieu du spinosisme n'est qu'une totalité inconsciente; et quant aux propositions de l'*Éthique* qui sembleraient faire entendre le contraire, on doit les interpréter dans ce sens ou les regarder comme des contradictions de détail.

Après ce qui précède, la question de la personnalité divine est jugée; il n'y a pas de Dieu personnel. Et quand Spinosa dit, comme cela arrive fréquemment, que Dieu pense telle chose en tant qu'il exprime la nature d'une âme particulière, cela signifie que cette âme particulière, qui est elle-même Dieu, puisque Dieu fait le fond de son être, a telle ou telle idée.

On ne s'étonnera pas que Spinosa n'attribue pas de volonté à ce Dieu mêlé à la matière; toutefois il lui attribue une sorte de liberté entendue en ce sens que Dieu agit librement en vertu de la nécessité de

sa nature. *Dieu seul*, dit-il, *est une cause libre*, car il existe et il agit par la seule nécessité de sa nature (1); par contre, toutes les autres choses existantes, quelles qu'elles soient, ne sont pas libres, car elles existent et agissent par une nécessité qui n'est pas celle de leur propre nature, mais qui est celle de la nature de Dieu.

Il y a une nécessité qui n'est pas incompatible avec la liberté, mais ici il y a une distinction à faire. L'animal qui court sur sa proie, le castor qui bâtit sa hutte, l'abeille qui construit ses cellules, sont sans doute des êtres nécessités, autant que la pierre qui tombe; toute liberté est exclue dans ces choses qui se meuvent par une nécessité qu'on peut appeler matérielle et aveugle.

Un être intelligent est mis en face d'une vérité universellement incontestable, comme celle que les trois angles d'un triangle équivalent à deux droits; il donne *nécessairement* son adhésion à cette vérité: la nécessité de cette adhésion lui ôte-t-elle son caractère de liberté? Non : dans cet acte, l'être intelligent se sent parfaitement libre; il n'y a ici qu'une nécessité intellectuelle et éclairée.

(1) Voy. le deuxième corollaire de la propos. XVII, partie Ire, de l'*Ethique*.

Dans ces deux cas, il n'y a pas d'acte positif de volonté : dans le premier cas, parce que la liberté est nulle; dans le second, parce qu'elle est complète.

Pour qu'il y ait lieu à produire des actes de volonté, il faut un état intermédiaire entre la liberté nulle et la liberté complète; il faut un état tel que celui de l'homme en ce monde, état où la liberté est plus ou moins gênée dans son exercice, parce que l'homme, composé d'une double nature, est souvent placé entre un devoir qui commande et un penchant qui résiste. L'âme qui comprend le devoir se sent atteinte par ces penchants inhérents à cet organisme matériel qu'elle anime et qui la pénètre; la liberté est gênée dans son action, il faut un effort de l'âme; par cet effort, la liberté se fait volonté. La volonté est donc, en quelque sorte, un mouvement, un effort de la liberté.

Dans ce cas, l'homme se sent libre; c'est par la résistance que sa liberté éprouve qu'il prend conscience d'elle.

Sous ce rapport, il en est de la liberté comme de la santé. Quand la santé est nulle, c'est-à-dire quand le corps a péri, on n'a pas le sentiment de la santé; et quand elle est parfaite, on ne la sent pas davantage. Mais vienne un état intermédiaire, l'état de

maladie, alors on a de cet état de bien-être et d'harmonie qui est la santé du corps une perception bien plus claire, et il y a un effort de la nature pour y revenir.

Telle la liberté se fait sentir dans l'homme, nature moralement malade et déchue.

Il suit de là que la volonté, n'apparaissant qu'à l'occasion d'une résistance que l'être intelligent éprouve dans la marche qui lui est tracée, constitue pour lui une condition inférieure à ce que serait celle dans laquelle il pourrait se déployer sans entraves, se portant *nécessairement* au bien avec une liberté qui ne serait pas sentie, parce qu'elle ne serait pas gênée; et avec une *nécessité* qui n'aurait rien de fatal, parce qu'elle serait une nécessité intellectuelle et clairvoyante comme celle dont nous avons parlé plus haut.

De même, et autant qu'il est permis de caractériser l'infini, on peut dire qu'il y a pour Dieu une nécessité d'être souverainement bon, souverainement sage, souverainement juste. En lui il y a identification de la nécessité et de la liberté, comme de la volonté et de la pensée.

Tel n'est point le Dieu de Spinosa; la liberté ne peut pas être là où n'est pas la conscience. Cette

substance unique, disséminée dans la matière, enchaînée à la marche lente du temps, n'est pas un Dieu; et quoi qu'en dise son auteur, il n'y a là pour l'esprit qu'une unité logique, et, en fait, une force qui ne se connaît pas; c'est encore, si l'on veut, la réalité suprême, ce n'est pas le Dieu vivant, tel que notre raison le veut et le proclame.

Le panthéisme de Spinosa n'est qu'un athéisme dont il ne se rend pas compte.

Qu'importe, en effet, que le nom de Dieu se trouve à toutes les pages de l'*Éthique*, si cette dénomination est purement verbale, et est appliquée à quelque chose qui contredit l'idée qu'il faut se faire de Dieu? Qu'importe que ce Dieu soit partout, si on ne l'étend ainsi qu'en l'exténuant et le réduisant à n'être qu'une force aveugle? L'athéisme n'a jamais nié qu'il y eût dans la nature une force productive de l'ordre et de l'harmonie de l'univers, enfin un infini. Il ne le pouvait pas sous peine d'être insensé (1); mais il a nié le créateur existant à part de son œuvre. Eh bien! du Dieu de Spinosa à la force aveugle de l'athéisme il n'y a pas loin. Et on peut dire, en général, que tout panthéisme qui n'est

(1) Voy. la préface de M. Jules Simon, à l'*Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. Ier, p. 42.

pas purement idéaliste, qui ne nie pas le monde, est condamné à mêler Dieu dans la matière, et se met en voie de tourner à l'athéisme.

Spinosa mêle Dieu à tout ce qui existe : c'est en quoi il a été accusé d'avoir exagéré le cartésianisme, et c'est sur ce point qu'il a été loué par Hegel de l'avoir perfectionné. Suivant Descartes, les choses créées par Dieu ont besoin, pour persister dans l'existence, que la cause qui les a produites agisse incessamment pour les conserver : c'est ce qu'on a appelé la création continuée. Par là Descartes énervait la substance, la destituait de toute force, il y faisait le vide pour ainsi dire. Marchant en avant dans la même voie, Spinosa transforme en un simple mode cette substance énervée; il infuse dans le vide creusé par Descartes la substance divine, qui devient universelle et unique, et qui constitue désormais la réalité de toute chose; et il formule ainsi son principe (propos. XVIII, partie I) : « Dieu est » la cause immanente et non transitoire de toutes » choses. »

Cette immanence de Dieu dans les choses se réalise par ce fait qu'à tout corps ou mode de l'étendue correspond une idée ou âme dont la perfection se proportionne à celle de ce corps. Le corps humain,

étant le plus parfait, possède l'âme la plus parfaite. Les animaux, les végétaux, ont aussi des âmes dont la perfection va décroissant.

Que peuvent être les âmes dans les corps inorganiques susceptibles d'être arbitrairement divisés, dissous et reconstitués?

Qu'est-ce que l'âme de l'onde qui s'écoule? Y a-t-il une âme dans le nuage qui passe et se dissipe dans l'air?

Spinosa ne le dit pas. L'imagination, qui s'empare toujours de ce que la science laisse indécis, trouva dans un des côtés du spinosisme ce demi-jour qu'elle aime à peupler de ses rêves. Elle s'enthousiasma pour ce monde matériel, visible épanouissement de la suprême substance. L'art fut ravivé par cette conception fausse, mais poétique et féconde. L'esprit du panthéisme antique, évoqué par le penseur d'Amsterdam, rentra dans la nature ranimée, et se reprit à sourire dans la fleur, à soupirer dans la brise et à bruire vaguement dans la ramure ombreuse des forêts.

Nous avons fait remarquer bien des paralogismes déguisés sous l'amphibologie des expressions. Nous arrivons à un point où la chaîne des déductions est métaphysiquement rompue, un vide infranchis-

sable se creuse entre les deux parties du système.

Il suffit pour s'en convaincre de rapprocher l'une de l'autre les propositions XXI et XXVIII, partie Ire, de l'*Éthique*.

PROPOSITION XXI. *Tout ce qui découle de la nature absolue d'un attribut de Dieu doit être* ÉTERNEL *et* INFINI, *en d'autres termes, doit posséder, par rapport à cet attribut, l'éternité et l'infinité.*

PROPOSITION XXVIII. *Tout objet individuel, toute chose quelle qu'elle soit qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister ni être déterminée à agir, si elle n'est déterminée à l'existence et à l'action par une cause, laquelle est aussi finie et a une existence déterminée, et cette cause elle-même ne peut exister ni être déterminée à agir que par une cause nouvelle* FINIE comme les autres et déterminée comme elles à l'existence et à l'action; et *ainsi à l'infini.*

Joignez à ces propositions celles qui les complètent, à la propos. XXI les propos. XXII et XXIII, à la propos. XXVIII les propos. XXX et XXXI, et vous

verrez que, d'une part, tout ce qui découle de la nature absolue d'un attribut infini de Dieu ou d'une modification infinie d'un attribut est infini, c'est toujours l'infini engendrant l'infini et ne pouvant engendrer que l'infini; que, d'autre part, toute chose finie découle d'une chose finie, c'est toujours le fini découlant et ne pouvant découler que du fini.

Mais si l'infini ne peut engendrer que l'infini, si le fini ne peut découler que du fini, comment rattacher le fini à l'infini, le monde à Dieu ?

Il y a au centre de ce système, vanté pour sa rigueur logique, un vide qui n'est pas comblé.

C'est que, pour les systèmes panthéistes qui veulent rendre raison de tout, l'explication de l'existence du fini est une terrible difficulté. Du moment qu'on écarte, qu'on supprime un Dieu personnel effectuant la création par un acte distinct, formel, de sa volonté, du moment qu'on ne reconnaît que l'infini se projetant, *sans acte volontaire*, par une expansion éternelle, on ne s'explique plus comment cet infini arrive à se limiter, à se tempérer, à se transformer, à se réduire en choses finies et particulières. Plusieurs systèmes panthéistes ont admis, pour combler ce vide, des êtres intermédiaires. Ainsi,

dans le Zend Avesta, le fils d'Ormusd, l'honover, parole créatrice, remplit le rôle de médiateur entre le temps sans bornes et les existences qui s'écoulent de son sein; la kabbale a son verbe, qui est corps et âme, esprit et parole; et ainsi des autres.

La création volontaire, bien que nous ne puissions pas pénétrer le mystère de cet acte de la puissance infinie, satisfait au moins la raison quant à l'existence du fini. C'est la doctrine à laquelle il faut énergiquement s'attacher.

On a voulu soutenir, sans s'avouer panthéiste, la nécessité de la création.

Mais on n'a pas fait attention que, si l'acte de la création est *nécessaire*, il est *impossible*.

Si l'acte de la création est nécessaire, il est coéternel à Dieu, il fait partie de son essence, il la complète; il n'a plus de date dans le temps. La création se transforme en émanation.

Le monde en ce cas est éternel, il fait partie de l'essence divine, le panthéisme est posé, et la difficulté de passer de l'infini au fini, que nous venons d'énoncer plus haut, reparaît tout entière.

D'autres systèmes panthéistes ont tranché la difficulté en niant le fini, en niant l'existence du monde extérieur; mais il y a toujours un fini, un moi, qui pense, qu'on ne peut supprimer, et la difficulté sub-

siste en partie. Puis nier le monde, c'est bien fort en présence du sens commun, qui proteste.

Hegel a pris la substance de Spinosa; il en a fait l'*idée*, laquelle, se développant par un *procès logique*, donne naissance à tout ce qui est. On lui a reproché aussi d'être passé de l'idée à la réalité par une sorte de saut périlleux fort peu logique. Cela lui importe peu : il n'accorde aux êtres finis qu'une demi-réalité; l'être véritable est dans l'idée, dans le genre, qui seul subsiste toujours.

M. Saisset, pour éviter à son auteur ce saut périlleux, suppose que Spinosa a conçu comme intermédiaires entre Dieu et le monde, d'abord l'idée de Dieu, puis à un échelon inférieur l'idée de chacun de ses attributs, c'est-à-dire l'idée de la pensée de Dieu, l'idée de l'étendue de Dieu, etc.

Spinosa parle en effet d'une idée de Dieu qui comprend Dieu et tout ce qui découle de lui (1). M. Saisset suppose que Spinosa admet comme premier intermédiaire l'idée de Dieu, puis au second degré et au même rang l'idée de la pensée de Dieu, l'idée de l'étendue de Dieu.

Cette explication n'est pas admissible.

(1) Voy. propos. XXI, partie Ire, de l'*Ethique*, et propos. III, partie II, de l'*Ethique*.

Pour qu'ils fussent propres au rôle qu'on leur attribue, il faudrait que les intermédiaires proposés fussent des réalités : il n'en est rien. Pour qu'une idée existe il lui faut non seulement un objet, mais encore un sujet pensant, un esprit qui la conçoive. Une idée que personne n'a n'est pas une idée. Or dans la théogonie de Spinosa cela ne peut pas se trouver. Il faudrait à ces trois idées qu'on propose faire correspondre des êtres divins qui les conçussent. Spinosa n'a qu'un Dieu, la substance, qui, si elle pense, ne pense qu'elle-même d'une manière *indéterminée*, et ne connaît les choses existantes que dans la pensée des âmes particulières. Cette idée de Dieu *développé*, elle n'est nulle part (1), elle n'a pas où se poser. Il faut en dire autant des deux idées d'ordre inférieur, l'idée de la pensée de Dieu, l'idée de l'étendue de Dieu; elles ne sont nulle part, elles ne sont pas. Ce sont là de purs concepts logiques qu'on peut multiplier tant qu'on voudra en sous-divisant. Cela peut présenter sur le papier une régularité apparente; au vrai ce n'est rien.

M. Saisset s'autorisera des hypostases alexandrines; mais ces hypostases étaient des réalités, des êtres divins : ici rien de semblable.

(1) Cela a été expliqué plus haut.

N'ayant aucun moyen de combler cette lacune du système, reste à la constater, et à faire résolument le saut périlleux pour passer de l'infini au fini, de Dieu à l'homme.

L'HOMME DE SPINOSA.

Dans l'immensité de cette double émanation de corps et d'âmes par lesquels se manifestent l'étendue et la pensée divines, qui sont les deux seuls attributs que nous connaissions de la substance, on doit être curieux de savoir quelle place est assignée à l'humanité.

L'homme, dans ce système, n'est point une substance; ce qui le constitue, ce sont certaines modifications des attributs de Dieu (1), c'est-à-dire de l'étendue et de la pensée. Suivant le principe de correspondance établi, dès qu'il se produit un corps humain, il se produit l'idée de ce corps, idée qui en est l'âme et qui s'y localise. Cette idée ou âme et ce corps ne font qu'un seul et même individu, conçu tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue (2), et l'homme est constitué par l'union de ces deux modes, qui expriment un moment précis du développement de l'activité divine.

(1) Voy. corollaire de la propos. X, partie II, de l'*Ethique*.
(2) Voy. scholie de la propos. XI, partie II, de l'*Ethique*.

Le corps humain se compose de plusieurs individus de nature diverse dont chacun est lui-même fort composé (1). Ces individus, et, partant, le corps humain lui-même, sont affectés de plusieurs façons par les corps extérieurs. La persistance du corps humain se fonde sur les lois mécaniques du mouvement. Tant que les individus qui le composent se meuvent avec un degré de rapidité tel que leur rapport réciproque de position n'est pas changé, le corps persiste. Quand les parties prennent une disposition nouvelle par laquelle elles ont à l'égard les unes des autres de nouveaux rapports de mouvement et de repos, il y a mort du corps humain (2).

L'âme humaine est donc une idée dont l'objet est le corps humain. Elle n'est ni une substance, ni une force; elle n'est pas simple, car elle se compose de toutes les idées des parties qui composent le corps humain (3). Elle est, de plus, comme le courant de toutes les autres idées qui se produisent en elle, qui la traversent; elle est principalement une succession d'idées. L'âme réduite à n'être qu'une suite d'idées, c'est là une conception qui s'est déjà produite chez

(1) Voy. les postulats qui suivent le lemme VII, après la proposition XIII, partie II.

(2) Voy. propos. XXXIX, partie IV, de l'*Ethique*.

(3) Voy. propos. XV, partie II, de l'*Ethique*.

Aristote, suivant lequel l'âme n'est que la forme du corps, et dans l'âme « les pensées forment une » unité, parce qu'elles se suivent, c'est comme le » nombre (1). » Ainsi, totalité numérique, et non pas unité substantielle; forme du corps suivant l'un, idée du corps suivant l'autre : c'est ainsi que ces deux philosophes ont conçu l'âme humaine.

Cette *idée*, qui est le premier fondement de l'être de l'âme humaine, comment naît-elle? Quelle est son origine (2)? Elle ne naît pas du corps, elle n'est pas sa forme, ni la force vitale qui l'anime. L'âme provient de Dieu en tant que Dieu est une chose pensante, tout comme le corps provient de Dieu en tant que Dieu est une chose étendue. Ainsi voilà deux ordres de développement bien distincts : celui de l'attribut, pensée, par une série d'idées dont celle qui précède fait naître celle qui suit; et celui de l'attribut, étendue, par une série de corps qui s'engendrent successivement dans tous les règnes de la nature. Au moment où tel corps humain est produit dans la série des corps, il se produit dans la série des idées une idée correspondante et qui est l'âme de ce corps.

(1) Voy. *Traité de l'âme*, par Aristote, traduction de Barthelemi Saint-Hilaire.

(2) Voy. en général la II[e] partie de l'*Ethique*.

Il y a aussi en Dieu une idée ou connaissance de l'âme humaine qui suit de la nature divine et s'y rapporte de la même façon que l'idée ou connaissance du corps humain (1). Nous répétons qu'il ne faut pas se méprendre sur ces expressions qui reviennent souvent dans Spinosa : Dieu a telle idée, Dieu connaît telle chose. Il ne faut pas entendre par là qu'il y ait un Dieu distinct, pensant pour son propre compte et à part de l'âme dont il a connaissance. Non : le Dieu de l'*Éthique* ne pense que par les âmes particulières. Chaque âme particulière est Dieu, en ce sens que la substance divine fait le fond de son être. Quand Spinosa dit qu'il y a en Dieu une connaissance de l'âme humaine, cela signifie simplement qu'il y a dans l'âme, qui est Dieu par sa substance divine, une connaissance de l'âme, c'est-à-dire que l'âme se connaît, en un mot a conscience d'elle-même.

Maintenant comment est amené à se produire ce fait de conscience? L'âme perçoit les idées des affections du corps, ces idées-là enveloppent la nature du corps, et le corps est l'objet de l'âme : c'est par ce circuit que l'âme est amenée à se réfléchir sur elle-même. Que l'âme passe de la pensée du corps à la

(1) Proposition XX, partie II.

pensée d'elle-même, cela est naturel dans les systèmes qui admettent entre le corps et l'âme une communication immédiate; mais cela est singulier dans un système qui déclare cette communication absolument impossible. Du reste, cette singularité n'est point particulière à Spinosa ; elle se présente chez les philosophes cartésiens, qui niaient toute *communication directe* entre le corps et l'âme, et qui étaient forcés par l'expérience de reconnaître entre eux une *correspondance* soutenue.

Ainsi voilà deux séries de corps et d'idées qui, suivant Spinosa, se développent séparément, quoique simultanément : dans l'une, les idées naissent des idées, dans l'autre les corps naissent des corps. Il y a entre ces deux développements une séparation radicale : eh bien, c'est dans l'ordre du développement de l'étendue, qui lui est étranger, que l'âme trouve, sinon la cause, du moins l'occasion de prendre conscience d'elle-même. L'âme se connaît à l'occasion des idées qu'elle a des affections du corps. Tel est le sens des propositions XIII et XXIII, partie II, de l'*Éthique*.

DES IDÉES ADÉQUATES
ET INADÉQUATES.

DE LA CONNAISSANCE DU PREMIER, DU SECOND ET DU TROISIÈME GENRE.

L'âme a sur certaines choses des idées claires, distinctes, c'est-à-dire adéquates; sur d'autres choses elle n'a que des idées obscures, confuses, inadéquates. Ainsi l'âme humaine ne connaît pas d'une manière adéquate le corps humain (1); elle ne sait qu'il existe que par les idées des affections qu'il éprouve. Elle ne connaît d'une manière adéquate ni elle-même (2), ni les parties qui composent le corps humain (3), ni les corps extérieurs (4), ni les idées des affections du corps humain (5), ni la durée du corps (6).

Mais l'âme perçoit d'une façon adéquate ce qui

(1) Voy. propos. XIX, partie II.

(2) Propos. XXIII, partie II.

(3) Propos. XXIV, partie II.

(4) Propos. XXV, partie II.

(5) Propos. XXVIII, partie II.

(6) Propos. XXX, partie II.

est commun à toutes choses (1); et, ce qui pourra surprendre, l'âme humaine a une connaissance adéquate de l'infinie et éternelle essence de Dieu. Spinosa le dit positivement : l'âme humaine, qui, suivant lui, ne connaît pas son propre corps, qui ne peut pas se faire une idée de ce qu'est l'intelligence divine, car cette intelligence *ne ressemble pas plus à l'intelligence humaine que le chien signe céleste ne ressemble au chien animal aboyant*, l'âme humaine a une connaissance adéquate de l'infinie et éternelle essence de Dieu.

Nous n'essaierons pas de concilier ces contradictions, on a vu qu'il s'en présente plus d'une dans l'*Éthique*; nous voulons seulement examiner pourquoi l'âme humaine connaît telle chose d'une façon adéquate, telle autre d'une façon inadéquate.

Dans le corollaire de la propos. XI, part. II, Spinosa s'exprime ainsi :

« Lorsque nous disons que l'âme humaine per-
» çoit ceci ou cela, nous ne disons pas autre chose
» sinon que Dieu, non pas en tant qu'infini, mais
» en tant qu'il s'exprime par la nature de l'âme hu-

(1) Propos. XXXVIII, partie II. Ce qui est commun à toutes choses, ce sont les idées générales, abstraites, que l'entendement conçoit, et que la sensation ne donne pas.

» maine, ou bien en tant qu'il en constitue l'essence,
» a telle ou telle idée; et lorsque nous disons que
» Dieu a telle ou telle idée, non plus seulement en
» tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine,
» mais en tant qu'il a en même temps l'idée d'une
» autre chose, nous disons alors que l'âme humaine
» perçoit une chose d'une façon partielle et inadé-
» quate. »

Cette explication est répétée ailleurs en des termes à peu près équivalents.

Pour que cette explication eût un sens, il faudrait que le spinosisme admît un Dieu vivant et personnel, substance des âmes particulières, pensant en elles, mais se distinguant d'elles, et concentrant dans l'unité de sa conscience toutes les idées produites par lui dans ces âmes individuelles. On pourrait dire, alors, qu'il y a des choses que l'âme humaine peut connaître d'une manière adéquate: ce seraient les choses que l'âme peut embrasser sans sortir pour ainsi dire d'elle-même. On dirait que Dieu connaît ces choses-là en tant qu'il constitue l'essence de l'âme humaine. Par contre, il y aurait des choses que l'âme ne pourrait connaître que d'une façon inadéquate: ce seraient celles qui, pour être comprises, requerraient que l'on connût, soit la série des causes qui les ont produites, soit leur rapport avec d'autres choses que l'âme ne pourrait connaître. On dirait alors que Dieu a idée de ces choses, *non plus seulement en tant qu'il constitue l'essence de l'âme humaine*, *mais en tant qu'il a en même temps l'idée d'une autre chose*, c'est-à-dire en tant que son intelligence embrasse la série des causes et l'ensemble des rapports.

Une telle explication, disons-nous, aurait un sens; mais, encore une fois, il faudrait un Dieu vivant, personnel, distinct : le spinosisme n'en admet pas. Il n'y a pas plus une intelligence de Dieu en dehors des âmes particulières qu'il n'y a une étendue de Dieu en dehors des corps étendus. L'explication n'est donc pas recevable. M. Saisset, qui a reconnu avec bonne foi que cette théorie de Spinosa est obscure et arbitraire, entreprend de la reproduire sous une forme plus acceptable. Mais ici la forme nouvelle emporte le fond, son interprétation transforme ce qu'elle ne peut réussir à éclairer, on peut dire qu'elle refait Spinosa.

Cette interprétation porte sur deux points essentiels. M. Saisset s'exprime ainsi, page CXXXVII de son introduction :

« 1° L'âme humaine comme *idée éternelle de Dieu*, l'âme humaine comme idée passagère d'un corps périssable, ce ne sont pas deux choses, mais

une seule. L'âme humaine en tombant *de l'éternité* dans le temps ne se sépare pas de Dieu : supposer cela, ce serait supposer que Dieu peut se séparer de lui-même. L'âme humaine comme mode éternel de la pensée, c'est Dieu envisagé dans la fécondité non encore développée de son être ; l'âme humaine comme idée du corps humain, c'est Dieu encore, envisagé dans un moment précis de son développement éternel à travers la durée.

» 2° Si vous considérez l'*entendement infini de Dieu, tout y est lumière, ordre, action ;* l'erreur n'y a aucune place. Mais si vous le considérez non plus dans la totalité infinie de ses idées, mais dans une partie, cette partie, par cela même qu'elle est une partie, telle partie, et non pas telle autre, n'est plus un entendement infini, clair, lumineux, distinct, mais une âme, un individu, un moi, limité dans son existence, uni à une partie déterminée de l'univers des corps ; apercevant toutes choses, non en elles-mêmes, mais dans leur rapport avec soi. De là toutes les erreurs et toutes les misères de l'individualité. En un sens, *Dieu n'y tombe pas :* car, en soi, il *est la pensée qui comprend tout d'une manière parfaite. En un autre sens,* il y tombe : car une âme particulière, un moi, c'est un moment de la vie de Dieu. Or, pour comprendre complétement Dieu et complé-

tement l'âme humaine, il faut unir les deux sens et identifier les deux points de vue. »

Nous disons qu'ici Spinosa est altéré en deux points.

En premier lieu, et nous nous plaçons au point de vue du spinosisme, l'âme humaine n'est pas une idée éternelle de Dieu, l'âme humaine ne tombe pas de l'éternité dans le temps. Ici M. Saisset se méprend et glisse dans le platonisme. L'âme humaine n'est qu'une émanation de la substance qui seule est éternelle ; on ne peut pas dire qu'elle soit *un mode éternel* de la pensée ; elle est un mode passager qui se produit à un moment précis du développement de la pensée, en même temps que le corps, son objet, apparaît dans le développement de l'étendue.

Il est vrai que M. Saisset pourrait venir, le texte de l'*Éthique* à la main, nous montrer le scholie de la proposition XXIII de la cinquième partie de l'*Éthique*, où on lit : « Il y a un mode déterminé de la » pensée qui se rapporte à l'essence de l'âme et qui » est nécessairement éternel... Nous sentons que » nous sommes éternels...; notre âme *en tant qu'elle* » enveloppe l'essence du corps sous le caractère de » l'éternité est éternelle... »

Nous ne voyons dans ce passage rien dont M. Saisset puisse s'autoriser contre nous. Le mot *éternel*

est souvent employé par Spinosa pour caractériser un concept général, universel, par opposition à la connaissance vague et confuse de ce qui tombe sous les sens. Une vérité mathématique est quelque chose d'éternel, car elle n'a pas d'âge, elle sera dans l'avenir ce qu'elle fut dans le passé. Quand Spinosa dit que *notre âme en tant qu'elle enveloppe l'essence du corps sous le caractère de l'éternité est éternelle*, il veut dire qu'elle se soustrait à l'impulsion des sensations éphémères, qu'elle contemple ce qui est immuable, que sa pensée est affranchie du mouvement et du temps. Suivant nous, la pensée de Spinosa ne va pas plus loin.

En second lieu, on ne peut pas dire que dans *l'entendement infini de Dieu tout est lumière, ordre, action;* que Dieu est la pensée qui *comprend tout d'une manière parfaite*. Nous répétons que ce serait admettre un Dieu vivant, personnel, ayant conscience de lui et du monde. Il ne s'agit pas ici du Dieu du christianisme, mais de celui de Spinosa. Nous avons montré plus haut qu'il faut admettre une rigoureuse analogie entre le développement de la pensée et celui de l'étendue, que la symétrie l'exige, et que de même qu'il n'y a pas de mode étendu de Dieu en dehors des corps particuliers, de même il ne peut y avoir d'intelligence divine en dehors des

âmes particulières. Le Dieu de Spinosa n'est et ne peut être que la totalité de tout ce qui est et de tout ce qui pense, et toutes les fois que Spinosa dit *Dieu*, il faut l'entendre ainsi.

Mais M. Saisset ne répugne pas assez lui-même à cette méthode abusive de considérer les choses sous deux points de vue: d'abord l'âme comme idée éternelle, puis comme idée passagère; ensuite Dieu comme entendement infini, puis comme entendement limité (1). Dans la question dont il s'agit ici, cette manière de résoudre la contradiction n'est pas permise.

(1) Nous n'admettons pas qu'on puisse, dans le système, considérer en Dieu un entendement infini et un entendement limité, et cela nous rappelle que nous avons critiqué plus haut cet abus de raisonnement qui consiste à admettre que le Dieu de Spinosa a une pensée indéterminée *en tant que substance*, et une pensée déterminée et qui embrasse toutes choses *en tant que Dieu manifesté*.

Dans certaines doctrines de l'Inde les deux points de vue sont permis, parce que Dieu passe en réalité par une alternative d'états différents. « Quelquefois Dieu se repose, et le monde immortel » qu'il renferme, voué à l'inactivité, repose avec lui. Le grand Être » cesse de se contempler dans l'universalité de ses attributs, et se » concentre dans sa simple unité. Le monde matériel et temporel » disparaît; la création visible est rappelée à Dieu, qui reste seul » avec lui-même...... Enfin Dieu s'éveille, il sort de son essence » impénétrable, il se manifeste par la volonté de créer. » (Voy. le

L'explication que Spinosa donne de ce qui produit la connaissance adéquate est donc aussi obscure que celle de la pensée divine qui ne comprend que la substance nue, indéterminée, sans notion de quoi que ce soit. Un Dieu pensant ainsi est pour nous à peine concevable, et c'est ce qui fait dire à Spinosa que l'intelligence de Dieu ne peut pas plus ressembler à la nôtre que le chien signe céleste ne ressemble au chien animal aboyant. Pour donner à l'explication de la connaissance adéquate un sens à peu près raisonnable, il faut dire que, quand Dieu connaît une chose, en tant qu'il constitue l'essence de l'âme humaine, cela signifie que l'âme humaine, mode de Dieu, Dieu elle-même, connaît cette chose; c'est une connaissance adéquate. Quand Dieu connaît une chose, non pas seulement en tant qu'il constitue l'âme humaine, mais en tant qu'il a en même temps l'idée d'une autre chose, cela signifie que l'âme humaine, mode de Dieu, Dieu elle-même, ne peut embrasser, saisir cette chose dont la compréhension

recueil *le Catholique* en ce qui touche les doctrines indiennes, par le baron d'Eckstein.)

Il en est autrement dans le spinosisme, où l'état des choses est un développement continu, éternel; et dans ce cas, ces explications tirées d'un double point de vue nous paraissent, nous le répétons, dépourvues de tout sens solide.

requiert la connaissance d'autres choses encore, et en ce cas la connaissance est, pour l'âme, inadéquate ou confuse.

Après avoir examiné pourquoi, suivant Spinosa, l'âme conçoit d'une manière inadéquate, examen qui ne nous satisfait pas, voyons si nous tirerons plus de lumières de la définition qu'il donne de cette sorte d'idées :

« Par idée adéquate j'entends une idée qui, considérée en soi et sans regard à son objet, a toutes les propriétés, toutes les dénominations intrinsèques d'une idée vraie. Je dis intrinsèque afin de mettre à part la propriété ou dénomination extrinsèque de l'idée, savoir : sa convenance avec son objet. »

Ailleurs Spinosa s'en explique encore en ces termes :

« Si une idée vrai ne se distingue d'une idée fausse que par sa convenance avec son objet, il en résulte donc qu'une idée vraie ne surpasse pas une idée fausse en réalité et en perfection, du moins quand on ne considère que leurs dénominations intrinsèques (1). »

(1) Scholie de la propos. XLIII, partie II, de l'*Ethique*.

Ainsi la convenance avec l'objet qui est l'élément reconnu fondamental de toute définition de l'idée vraie ne se trouve pas énoncée dans celle de l'idée adéquate. L'idée adéquate n'est-elle donc pas l'idée vraie? Elle l'est assurément, mais par idée vraie Spinosa n'entend pas la conformité de l'idée avec un objet *particulier:* cette conformité constituerait seulement une idée juste. L'idée adéquate est donc autre chose que l'idée juste ? Spinosa ne développe pas sa pensée très explicitement.

Deux siècles après, un de ses célèbres descendants, Hégel, s'exprime ainsi : « L'idée est la vérité, et cette » vérité ne consiste pas en ce que l'idée soit confor- » me à la chose représentée; la réalité est dans l'i- » dée; la chose individuelle n'est pas vraie, et c'est » parce qu'elle manque de vérité qu'elle périt. » C'est la pensée de Spinosa plus nettement exprimée et plus frappée du cachet de l'idéalisme. Spinosa, bien qu'il n'ait jamais songé à mettre en doute l'existence de la matière, qu'il appelait l'étendue et dont il faisait un attribut de la substance divine, avait en lui un germe idéaliste et un mépris tout platonicien pour cette connaissance des choses individuelles qui s'acquiert par les sens, et qui ne peut être que vague et confuse. Sa doctrine, qui faisait de l'individu

un simple mode, tendait à infirmer la valeur de l'idée qu'on peut en avoir. Pour lui comme pour Hégel, l'idée, adéquate ou vraie, n'était pas une idée sans convenance avec son objet, comme on pourrait l'inférer de la définition qu'on vient de lire; seulement l'objet de l'idée adéquate était une loi, une vérité, une essence immuable et persistante. Considérer les choses dans leur essence, c'est ce qu'il appelait considérer les choses *sub specie æterni*, c'est-à-dire dans ce qu'elles ont de permanent, d'éternel.

Ainsi l'idée adéquate est indépendante de l'objet individuel. Mais ce n'est pas tout, et c'est une remarque importante à faire, elle est en quelque sorte indépendante du sujet qui la pense. Nous pourrions croire qu'une idée est claire et distincte pour un individu, confuse pour un autre. Non, l'idée vraie porte sa vérité en elle, elle s'impose comme vraie à l'intelligence qui la conçoit (1). On ne peut méconnaître là, nous le croyons du moins, une tendance à réaliser l'idée en proportion même de ce qu'on atténue l'individu, qui n'est plus qu'un mode passager dont la réalité n'est plus entière. Pourquoi s'en étonner? Dans le système, l'âme n'est que l'idée du

(1) Voy. propos. XLIII, partie II, de l'*Ethique*.

corps humain, idée permanente il est vrai, et qui dure autant que le corps, mais enfin elle n'est qu'une idée, et elle est en même temps comme le *canal intellectuel* que traverse et dans lequel se réfléchit en passant une suite non interrompue d'idées. Pourquoi ces idées qui traversent n'auraient-elles pas autant de réalité que l'idée du corps? Aussi l'âme qui les reçoit les prend pour ce qu'elles sont. « Celui » qui a une idée vraie, dit Spinosa, sait qu'il a une » idée vraie; on ne peut contredire, à moins de s'i» maginer qu'une idée est une chose muette et *ina» nimée* comme une peinture, et non un mode de la » pensée et l'acte même de penser. » L'idée est donc considérée comme *animée*, elle est plus qu'un simple état de l'âme; il nous semble qu'elle est décrite comme *étant pour soi*, et qu'elle est douée d'une portion de réalité. Cela s'explique par cela que Spinosa considère ici l'idée adéquate dans ce qu'elle exprime d'immuable, d'éternel; toutefois l'individu périssable et changeant subsiste encore, Spinosa ne l'anéantit pas.

Hégel a été plus loin. Il a retranché encore à la réalité des choses individuelles, et il a ajouté à la réalité de l'idée. De même que pour Spinosa tout émane de la substance, de même pour Hégel tout émane de l'idée, les esprits comme les corps. Mais

ces émanations, prises en elles-mêmes, n'ont pas la réalité. La réalité ne commence que quand le sujet connaît l'objet; la réalité n'est donc ni le sujet ni l'objet, elle est la connaissance. Ainsi, je vois un arbre, ce n'est ni moi ni l'arbre qui sommes des réalités: la réalité, c'est la connaissance que j'en ai. Cette théorie sera, non pas justifiée, mais mieux comprise quand on aura lu ce que nous dirons plus loin du rapport entre le sujet et l'objet. Ce qu'il fallait montrer dès à présent, c'est que cette vue était en germe dans le spinosisme; Schelling l'y a recueillie et l'a transmise à Hégel, qui l'a encore exagérée.

Spinosa distingue trois degrés dans la connaissance. La connaissance du premier genre est celle que nous acquérons par les sens; c'est l'expérience vague, irréfléchie; c'est une connaissance toujours confuse. La connaissance du second genre s'obtient par l'opération de l'entendement qui rapproche, compare les perceptions individuelles, et se forme sur les propriétés des choses des notions abstraites, des lois générales. Enfin, il y a connaissance du troisième genre quand la raison conçoit immédiatement des idées de ce qui est absolu, éternel, de Dieu et de l'essence des choses. La connaissance du

second et celle du troisième genre comprennent ce que Spinosa appelle les idées adéquates.

Spinosa explique cette distinction par un exemple : Les trois premiers termes d'une proportion étant donnés, il faut chercher le quatrième. On peut, en suivant simplement la règle et sans la comprendre, multiplier le second terme par le troisième et diviser le produit par le premier terme. C'est là la connaissance du premier genre, connaissance d'expérience vague. On peut faire la même opération, mais en comprenant la démonstration d'Euclide, et en vertu d'une propriété générale des proportions, dont on se rend compte. C'est là une connaissance du second genre, ou adéquate. Enfin, si les nombres sont assez simples, on peut voir tout de suite et sans opération quel doit être le nombre qu'il faut poser comme quatrième terme. On opère par intuition, et il y a là une clarté supérieure que la raison saisit. C'est une connaissance du troisième genre, c'est encore là une connaissance adéquate.

Platon classe d'une manière analogue les trois degrés de la connaissance. Cette triple distinction se reproduira à peu de chose près dans la critique de Kant, sous les nom de : expérience sensible, catégories de l'entendement, idées de la raison. La connaissance du second et du troisième genre, en d'au-

tres termes les idées adéquates jouent un grand rôle dans le spinosisme. On verra que Spinosa prétend trouver là pour l'âme un moyen de liberté relative et un préservatif contre l'atteinte des passions.

DE LA PERCEPTION

ET DE LA VALEUR DE LA CONNAISSANCE.

C'est un problème bien agité dans les temps anciens comme dans les temps modernes, que le mode suivant lequel peuvent communiquer ensemble l'esprit et la matière. Comment l'âme, chose immatérielle, peut-elle mouvoir le corps? Comment le corps peut-il atteindre quelque chose de si subtil que l'âme? L'ancien aphorisme : que Le semblable ne peut être connu que par le semblable, prononçait l'impossibilité de la connaissance *immédiate*, mais cet aphorisme n'était pas accepté par tous les philosophes, et d'ailleurs le sens commum a persisté à croire à la connaissance immédiatement donnée par les sens.

Descartes avait profondément distingué la chose pensante et la chose étendue, mais il n'en avait pas moins admis entre elles une action réciproque qu'il expliquait par l'hypothèse d'une matière subtile, servant d'intermédiaire, et qu'il appelait les esprits animaux.

Spinosa marcha résolument dans la voie où s'é-

tait arrêté Descartes. Toute communication ou action réciproque entre les âmes et les corps fut déclarée impossible, et il s'exprima ainsi dans la proposition II de la partie III de l'*Ethique : Ni le corps ne peut déterminer l'âme à la pensée, ni l'âme le corps au mouvement et au repos, ni à quoi que ce puisse être.*

Ainsi les idées et les corps se produisent chacun dans sa série, chaque mode a sa cause dans un mode antérieur du même attribut, les deux développements sont radicalement séparés.

Cependant Spinosa, dans un grand nombre de propositions de l'*Ethique*, reconnaît entre le corps et l'âme d'incontestables rapports; voici comment ils peuvent s'expliquer :

Je veux remuer le bras, et mon bras se remue; mais s'il se remue, ce n'est pas ma volition qui directement le fait mouvoir : ce mouvement de mon bras est causé par un mouvement antérieur, et celui-ci par un autre, et ainsi de suite en remontant indéfiniment dans la série des développements de l'étendue.

J'ai l'idée de me détourner pour éviter le choc d'un corps extérieur, d'un char, par exemple; ce n'est pas ce char qui fait naître directement en moi cette idée de me détourner : cette idée a sa cause directe dans une idée antérieure, celle-ci dans une autre,

et ainsi de suite, en remontant indéfiniment dans la série des développements de la pensée.

Tout cela peut sembler forcé et arbitraire; l'hypothèse est fausse, mais on peut essayer de la faire comprendre. Bien que séparées radicalement, les deux séries de développements ont leur source dans une même substance, qu'elles expriment chacune à sa manière : de là entre elles une coordination rigoureuse qui présente dans ses effets l'apparence d'une communication directe. C'est ainsi que dans un homme qui supplie ou qui commande il y a parfait accord du geste et du regard sans que le geste soit cause du regard et sans que le regard soit cause du geste; l'accord a sa cause dans l'unité intime de l'âme, qui se manifeste par eux. Il faut se rappeler que, suivant Spinosa, l'Univers n'est qu'un seul et même individu qui se manifeste par la pensée et l'étendue. On peut donc, en usant d'une comparaison assez juste, dire que la pensée est comme le regard et l'étendue comme le geste de la substance.

Voici, suivant Malebranche, la théorie de la perception : Dieu a en lui les idées de tous les êtres qu'il a créés, il voit tous ces êtres en considérant ses perfections auxquelles elles (les idées des êtres) ont rap-

port. Or, Dieu est étroitement uni à nos âmes, il est le *lieu des esprits* comme l'espace est le lieu des corps. Ceci admis, l'âme peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu. Il y a en Dieu une étendue intelligible qui n'est pas l'étendue naturelle, et il y a en lui des corps intelligibles qui ne sont pas les corps naturels. Aucune communication sans doute n'est possible entre les esprits et les corps; mais, *à l'occasion* de l'impression que font sur notre corps les corps naturels, Dieu fait que nous apercevons, dans l'étendue intelligible qu'il renferme, un corps intelligible semblable au corps naturel qui impressionne notre corps. Ainsi nous apercevons en Dieu un soleil intelligible, et notre propre corps que nous apercevons n'est pas notre corps naturel, mais un corps intelligible contenu en Dieu.

Malebranche a été accusé de panthéisme en ce qu'il fait sans cesse intervenir l'action divine, faute d'avoir suffisamment conçu l'activité des substances particulières. Entre certains passages de lui et de Spinosa il y a dans les termes une ressemblance qui a motivé l'accusation. Par exemple, Malebranche écrit : « Ce n'est que parce que Dieu s'aime que » nous aimons quelque chose. » La rédaction est spinosiste, mais l'intention ne l'est pas. Si Male-

branche avait, comme on n'en peut douter, certains points de vue communs avec le panthéisme, sa conviction religieuse et sa ferme croyance à un Dieu vivant et personnel l'ont soutenu sur la surface de cet abyme et l'ont empêché d'y sombrer.

Ces théories de la perception sont étranges; elles tenaient à l'erreur qui prédominait alors. On ne croyait pas possible la communication immédiate entre les corps et les esprits, et on faisait effort pour expliquer les faits qui semblent prouver invinciblement cette communication; on imaginait une correspondance en Dieu, une harmonie préétablie, etc. Bossuet voyait dans la communication du corps et de l'âme un miracle perpétuel, tant il se préoccupait de la différence des deux substances (1). On pense autrement aujourd'hui; on admet, sans expliquer le *comment*, qu'il y a entre les esprits et les corps une communication réciproque, et on rejette des théories arbitraires et vaines. Qu'on se souvienne que ceux qui les professaient étaient les esprits éminents de leur siècle et seraient des plus grands dans le nôtre. Ce qu'on sait de leurs erreurs peut servir encore à conseiller la modestie et à modérer de présomptueuses vanités.

(1) Voy. Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même.*

A la question de savoir par quel procédé s'effectue la connaissance se lie celle de savoir quelle vérité il y a en elle, jusqu'à quel point les choses sont conformes à ce qu'elles paraissent. Cette question tant débattue, et sur laquelle, dans ces derniers temps, Kant a élevé un doute si formidable, Spinosa n'y est pas resté étranger : il faut donc en parler un peu, soit pour faire mieux comprendre comment Spinosa y a touché, soit à cause de la place importante que cette question a prise dans toutes les philosophies.

Dans l'acte de la réflexion, le *moi* n'apparaît que déjà pourvu d'un contenu empirique, il n'apparaît que déjà modifié par des sensations ou perceptions venues du dehors. Le moi à l'état pur, le moi vide de toute sensation extérieure (et son propre corps est compris dans cette extériorité), est une abstraction. Il ne répugne point à la raison, sans doute, de concevoir des conditions dans lesquelles l'esprit saisirait son être exempt de toute modification étrangère, mais en réalité cela n'est ni ne peut être dans la condition qui lui est faite en ce monde. Il n'y a pas de moi à l'*état pur* (1), pas plus qu'il n'y a de prétendu

(1) « Cette genèse de l'esprit humain qui rattache au moi, comme

état de nature antérieur à un prétendu contrat social, pas plus qu'il n'y a de raison individuelle se développant par elle-même sans aucun secours de la tradition, bien que l'on puisse rêver ce prétendu état de nature avec Rousseau, ou ce prétendu développement de la raison individuelle avec Descartes. Nous tenons donc pour parfaitement juste, en la bornant à ce sens, cette proposition de Spinosa : *L'âme ne se connaît elle-même qu'en tant qu'elle perçoit les affections du corps* (1).

Pour que le sujet pensant prenne conscience de lui-même, pour qu'il s'aperçoive, il faut qu'il se distingue de tout ce qui n'est pas lui, même de son corps; et pour qu'il se distingue ainsi, il faut qu'une sensation lui vienne de l'extérieur. C'est en se limitant qu'il se distingue et s'aperçoit, de même qu'un objet extérieur ne nous apparaît que par les lignes qui forment son profil et qui, en le limitant, nous

» principe, sa connaissance et sa raison, s'établit dans l'hypothèse » la plus gratuite... Retirant le moi des conditions de sa nature et » du milieu inévitable où il naît, où il doit vivre, elle lui assigne » je ne sais quelles séries d'évolutions internes qui lui seraient » entièrement impossibles sans ce milieu dont elle ne tient aucun » compte. » (Voy. *Considérations sur la vraie doctrine*, par Louis Moreau.)

(1) Voy. propos. XXIII, partie II, de l'*Ethique*.

permettent de le distinguer. Tant qu'une sensation ne lui arrive pas du dehors, le sujet pensant reste comme mêlé et confondu avec tout ce qui l'entoure. Il existe *en soi*, sans aucun doute, il est; mais il n'a que cette existence inconsciente, telle, par exemple, qu'il l'a pendant le sommeil. Pour qu'il puisse y avoir lieu à cette dualité réflexive dans laquelle le sujet se divise en un *moi* qui observe et un *moi* qui est observé, il faut que le *moi observé* ait un contenu, c'est-à-dire une détermination quelconque; autrement le moi qui observe n'apercevrait rien, ne saisirait rien; l'acte de réflexion, l'acte même de simple connaissance de soi, serait impossible. Cela ne veut pas dire que tout vienne du dehors et que le sujet soit une table rase; tant s'en faut : il a en lui des facultés réelles, mais, pour qu'elles apparaissent, il faut qu'elles s'exercent sur quelque chose; il leur faut le choc extérieur pour qu'elles puissent se révéler en agissant. Sans l'objet, le sujet possède sans doute la réalité de son être, mais c'est une réalité vide, inconsciente; il est *en puissance*, il est *en soi*, mais il est comme s'il n'était pas. C'est en ce sens qu'on peut dire : Sans objet il n'y a pas de sujet.

Et réciproquement l'objet a besoin du sujet pour

posséder cette existence phénoménale et saisissable par laquelle nous le connaissons. Que seraient les choses corporelles s'il n'y avait pas là un spectateur qui les connût? Que serait la matière sans l'esprit qui prend conscience d'elle? Cela paraît étrange au premier abord, qu'une existence aussi réelle que celle d'un corps dépende d'un sujet qui la connaisse. Qu'on y réfléchisse pourtant, et l'on verra que, sans douter de l'existence des choses corporelles comme *choses en soi*, on peut soutenir qu'elles n'ont l'existence expérimentale, sensible, la seule enfin dont nous tenions compte, que parce qu'il y a des êtres conformés, déterminés de manière à percevoir leurs qualités. Les propriétés des corps, même celles qui paraissent le plus fondamentales, sont éminemment relatives à la manière dont nous sommes nous-mêmes déterminés. Nous pourrions être déterminés de telle sorte que les ondulations de l'éther, qui, dans l'état actuel, nous donnent des sensations optiques, produisissent en nous celles du son, que les vibrations de l'air nous donnassent des sensations lumineuses, et ainsi de suite. Sans nous, sans le sujet vivant et organisé, toutes les causes des sensations seraient sans effet et s'évanouiraient dans le vide. Prenons un exemple. Voilà une pendule, elle sonne l'heure, et vous entendez. Éloignez-vous

maintenant, et que désormais aucune oreille ne soit à portée d'entendre. Au retour des heures il n'y aura plus de son, car le son n'existe que dans l'oreille qui le perçoit. Mais, dira-t-on, on peut toujours imaginer cette pendule comme apercevable par la couleur du bois ou du métal dont elle est faite. Non encore. Les ondulations de l'éther qui partent de cette pendule, par voie de rayonnement, ne peuvent se résoudre en sensations lumineuses que s'il y a un œil qui les perçoive : donc, dans le cas actuel, il n'y aura en fait qu'obscurité. Mais, dira-t-on, cette matière, bois, métal, qui constitue l'instrument, a bien, comme solide, une réalité absolue. On peut répondre que cette propriété de la solidité est relative aussi, et relative à notre propre corps (1) : car enfin, si, ce qui ne répugne pas à la raison, nos corps étaient composés d'une matière telle que l'éther, qui traverse tous les corps diaphanes, rien ne les empêcherait de passer au travers d'une glace sans tain aussi aisément que l'on franchit une porte ouverte. La pesanteur semble expri-

(1) « La tangibilité exprime plutôt une sensation de l'homme qu'une qualité du corps; c'est un effet de l'impénétrabilité plutôt qu'une propriété particulière. » (Voy. *Essais de philosophie*, par Charles de Rémusat, t. II, p. 212.)

mer au plus haut degré la réalité phénoménale des corps; cependant, transportez le corps le plus dense au centre de gravité qui l'attire, la pesanteur s'évanouira.

Ainsi, supprimez les organes du sujet qui perçoit, supprimez cette condition en vertu de laquelle il y a audition, vision et sentiment de la résistance, et la pendule dont nous parlions sera réduite à ce qu'elle *est en soi*, c'est-à-dire à quelque chose de très réel sans doute, mais de tout à fait insaisissable pour nous.

Ainsi ce que les choses sont dans l'absolu de leur être nous est inconnu. Leur réalité *quant à nous* dépend de la manière dont nous sommes nous-mêmes déterminés; cela peut se faire entendre par une comparaison :

Supposez une glace en face de laquelle se déploie un vaste paysage, et deux spectateurs placés, l'un à droite, l'autre à gauche de cette glace dans laquelle ils regardent le paysage qu'elle réfléchit. Chacun d'eux voit un tableau différent et relatif au point où son œil se trouve placé, et, s'ils ignorent cet effet d'optique, chacun d'eux doit croire à la réalité du tableau qu'il contemple. Supposez maintenant qu'ils se retirent tous deux: quelle partie du paysage cette glace réfléchira-t-elle ? et, faisant abstraction de tel

ou tel spectateur placé ici ou là, quel sera *en soi* l'état de la surface réfléchissante? Il est impossible de l'imaginer. Quelque effort qu'on fasse, on n'y parviendra pas. C'est que cette apparition du paysage réfléchi n'existe que dans l'œil qui la perçoit. L'état de la glace est relatif. Cette relativité se comprend aisément ici, parce qu'elle est individuelle et que nous la constatons, tandis que la relativité en vertu de laquelle nous percevons les objets en général est subjective, c'est-à-dire qu'elle est la même pour l'humanité tout entière. Mais il n'implique point de concevoir qu'il pourrait y avoir près de nous d'autres êtres vivants qui seraient déterminés autrement que nous, et, partant, apercevraient les choses extérieures sous un aspect essentiellement différent de celui sous lequel nous les apercevons.

Que l'on y réfléchisse en secouant le joug d'une habitude qui gouverne un peu trop despotiquement l'exercice de notre pensée, et l'on verra que nous créons jusqu'à un certain point, non pas le fond de l'être des choses, mais l'ensemble des phénomènes qui les constituent ce qu'elles sont pour nous.

Ce qui peut nous amener à le comprendre, c'est que, s'il ne nous est pas donné de constater que tel objet puisse faire éprouver à des sujets de nature diverse des perceptions différentes *en nature*, nous

constatons journellement qu'une même cause maté rielle peut donner lieu à des perceptions fort différentes *en degré*. Le chien perçoit des odeurs là où il n'y a rien de saisissable pour nous. Les vibrations des corps appelés sonores ne produisent pour nous aucun son quand elles n'atteignent pas un certain degré de vitesse, ou quand au contraire elles dépassent un autre degré de vitesse qui forme la limite supérieure des sons perceptibles. Parmi les rayons qu'envoie le soleil, il en est dont la présence est attestée par des effets calorifiques et chimiques et qui restent obscurs pour nous, tandis que certains animaux, en raison de la conformation de leurs yeux, perçoivent probablement ces rayons et trouvent la lumière où nous ne trouvons que la nuit. Enfin il y a des solidités qui ne font pas impression sur notre tact et qui sont des corps résistants pour des êtres conformés sous ce rapport plus délicatement que nous.

Il y a donc, en dehors de ce monde qui nous impressionne, des éléments qui peuvent constituer un monde extérieur nul pour nous, inaperçu pour nous, quoique près de nous et mêlé à notre monde.

Ces considérations suffisent pour prouver, non que les choses extérieures n'existent pas, mais que, comme objets de l'expérience, elles n'existent que

par nous, c'est-à-dire en tant que connues par nous. Pour les considérer en soi, il faut éliminer par abstraction ce qui est jusqu'à un certain point notre création et notre ouvrage, ces qualités par lesquelles elles font effet sur nos sens. On trouve toutefois un terme à cette élimination transcendante, il y a une réalité qui ne permet pas qu'on l'efface. Il y a des forces naturelles et des lois mathématiques présidant au jeu intime de ces forces; ces lois gouvernent les plus petits corps dans leur combinaison qui échappe à nos sens, et les corps les plus grands dans leur marche à travers l'espace. La pesanteur et l'électricité ont vu le calcul ramener à des formules semblables l'effet de la distance sur l'intensité de leur force attractive. La diversité des couleurs résulte pour nous d'une quantité réductible en nombre, l'amplitude des ondulations de l'éther. Une autre quantité numérique, le nombre des vibrations de l'air dans un temps donné, est la base sur laquelle la musique construit son échelle des sons, et c'est d'un rapport numérique *simple* entre des sons simultanés que résultent ces accords dont l'oreille musicale est charmée. Tout porte également à croire qu'une relation mathématique réside dans ces séries angulaires auxquelles peuvent être ramenées les courbes que nous présentent ces vases an-

tiques dont le galbe harmonieux plaît si singulièrement à nos regards. La science ne sait rien encore à cet égard quant aux lignes courbes, mais elle soupçonne déjà quant aux lignes droites, et les dimensions mesurées dans la cathédrale de Cologne, dont les proportions sont si belles, accusent, entre les nombres qui les expriment, des rapports d'une frappante simplicité (1). Enfin, peut-être les odeurs, et plus certainement les saveurs, ont leurs causes dans un état électrique de l'air ou du corps, et peuvent par conséquent être rangées sous la juridiction des mêmes lois. Nous arrivons ainsi à quelque chose qui refuse de se dissoudre sous l'analyse, à des mouvements qui s'accomplissent absolument en vertu de lois mathématiques; comme cause enfin de ces mouvements nous trouvons une force impulsive, et derrière elle, pour la gouverner, le vieux génie du

(1) Voyez le bel ouvrage de M. Sulpice Boisserée.

Les dimensions des diverses parties de l'intérieur de la cathédrale présentent souvent des rapports numériques fort simples. Celui de 1 à 3 apparaît plus d'une fois. Ce rapport de 1 à 3 est celui de l'ut au sol de la gamme supérieure; c'est le rapport de quinte, qui, on le sait, est agréable à l'oreille à cause de sa simplicité. Un rapport également simple, perçu entre des lignes, pourrait être la cause secrète de l'harmonie que l'œil y aperçoit.

nombre, dont l'action mystérieuse et constante se révéla jadis à Pythagore.

Là est ce fond absolu de l'Être des choses que l'homme ne crée pas; mais il concourt à créer, par la connaissance qu'il en prend, cet ensemble de phénomènes qui tombe sous ses sens. Il crée, en les contemplant, ces merveilleuses couleurs dont la nature semble resplendir, et qui, sans un œil pour les percevoir, ne seraient qu'obscurité. Il crée ces trésors d'harmonies musicales, qui, faute d'une oreille pour les recueillir, ne seraient qu'un profond silence. Il crée, en les percevant, ces odeurs parfumées que la nature, au printemps, épanche du calice des fleurs, pour réveiller, dans tout ce qui respire, le sens endormi de l'amour. Tous ces phénomènes n'existent qu'en vertu de la manière dont est déterminé l'appareil sensible des êtres qui en prennent conscience. Aussi, quand cet organisme se détache de l'âme qui y était localisée, toute la scène extérieure qui en dépend s'assombrit et s'efface; c'est ce que Fichte exprime par cette parole : « A la mort, ce n'est pas » l'homme qui meurt, c'est le monde environnant » qui disparaît. »

La question religieuse et morale n'est pas engagée le moins du monde dans celle de savoir si les choses

sont réellement telles qu'elles nous paraissent. Dieu, dans sa sagesse infinie, a pu librement choisir par quels moyens il voulait faire apparaître notre demeure terrestre et l'enceinte corporelle nécessaire à l'âme pour sa destinée. Ce que les choses sont en soi n'importe pas. Ce n'est pas aux choses en soi que nous rendons des affections et des devoirs, c'est à des êtres semblables par leur nature et sujets aux mêmes vicissitudes et à la même destinée que nous. L'homme qui refuserait d'en secourir un autre sous prétexte qu'il ne verrait en lui qu'une apparence, serait coupable d'une omission puérile et cruelle dont la solution qu'on soutient ici n'aurait nullement à répondre. Le malheur est une réalité trop certaine, et l'enthymême: je souffre, donc je suis, sera toujours un irréfutable argument.

Ainsi, en résumant cette digression, trop longue peut-être, mais nécessaire pour faire comprendre cette question et comment Spinosa y a touché :

1° Le sujet sans l'objet, le moi sans le non-moi, ne peut prendre conscience de lui-même : c'est en percevant l'objet qu'il se distingue et réalise sa propre existence ;

2° L'objet, le non-moi, si aucun sujet n'en prend connaissance, est comme s'il n'était pas : il est là

comme une cause qui pourra devenir couleur, son, odeur, solidité, qui cependant n'est encore rien de tout cela.

Mais du moment que le sujet et l'objet se rencontrent, l'effet de ce contact est que le sujet, mettant en action les déterminations de sa nature, reconnaît et détermine ce monde qui l'entoure et se connaît complétement lui-même, et que l'objet devient un phénomène, une chose telle que toutes celles qui composent le monde.

La réalité naît ainsi d'un rapport, d'une rencontre, d'un choc pour ainsi dire, et l'on peut interpréter en ce sens ce mot d'Héraclite : « La guerre » est la mère de toutes choses. »

La manière dont les choses nous apparaissent dans l'acte de la connaissance, dépend donc tout autant de notre nature que de celle des choses elles-mêmes.

Spinosa ne s'est pas arrêté long-temps sur cette question tant débattue depuis; mais il peut être intéressant de remarquer qu'il la touche en passant, et avec justesse; il s'exprime ainsi dans la proposition XVI, partie II : « L'idée de chacune des modi- » fications dont le corps humain est affecté par les » corps extérieurs doit exprimer la nature du corps » humain et à la fois celle du corps extérieur. » Et

dans le second corollaire : « Les idées que nous » avons des corps extérieurs *marquent bien plus la* » *constitution de notre corps que la nature des corps* » *extérieurs.* »

Bossuet aussi pensait qu'en vertu de la sensation précisément prise, nous ne connaissons rien du tout au fond de l'objet (1). Cette conception a reçu depuis tous ses développements dans la critique de la raison pure.

Dans Spinosa se trouve également, sur cette question de la connaissance, le germe d'un système devenu célèbre de nos jours.

Nous avons montré que le sujet et l'objet complètent leur existence, l'un en connaissant, l'autre en étant connu : de là l'importance de ce contact et la grande attention qu'on lui a donnée. Des philosophes, jugeant que la réalité complète se trouvait dans ce fait par lequel le sujet et l'objet se rencontrent, se pénètrent pour ainsi dire, en un mot se produisait dans l'acte de la connaissance, ont été entraînés trop loin; ils ont fait résider toute réalité dans cet acte, dans l'identification du sujet et de

(1) Voy. Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.*

l'objet, et ils ont méconnu que le sujet et l'objet étaient déjà quelque chose avant ce contact. Tel est à peu près le système de Schelling, système qu'on a appelé la philosophie de l'identité.

Or, sur ce point, on doit constater de Spinosa à Schelling une filiation évidente. Dans la deuxième partie de l'*Éthique* (1), Spinosa s'exprime ainsi :

« La substance pensante et la substance étendue » ne font qu'une seule et même substance, laquelle » est conçue tantôt sous l'un de ses attributs, tantôt » sous l'autre; de même un mode de l'étendue et » l'idée de ce mode ne font qu'une seule et même » chose exprimée de deux manières; et c'est ce qui » paraît avoir été entrevu, comme à travers un » nuage, par quelques Hébreux qui soutiennent que » Dieu, l'intelligence de Dieu, et les choses qu'elle » conçoit, *ne font qu'un*. Par exemple un cercle qui » existe dans la nature et l'idée d'un tel cercle, la» quelle est aussi en Dieu, c'est une seule et même » chose exprimée par deux attributs différents, etc. »

Schelling, qui avait beaucoup étudié Spinosa, a recueilli cette vue ; de la substance unique il a fait l'absolu dont tout découle, dans lequel s'identifient le

(1) Voy. propos. VII, partie II. Le scholie, t. II, page 55, de l'édition de M. Saisset.

sujet et l'objet, la pensée et l'être, les idées et les choses. Ce système, qui, en idéalisme, va bien plus loin que le passage cité de Spinosa, s'est modifié plusieurs fois entre les mains de son auteur. D'après ce qu'on peut en saisir, une efficacité plus grande encore fut attribuée à la connaissance; la raison, qui en est l'organe, la raison individuelle déclarée *identique à la raison divine* fut douée du pouvoir de créer dans l'intérieur du moi un monde idéal, représentation du monde visible; celui-ci (le monde visible) n'a en lui-même qu'une réalité empruntée et n'est qu'une imparfaite image du monde idéal qui existe en Dieu.

C'est là, bien entendu, une erreur immense et insoutenable. Mais ce qu'on peut maintenir sans se rendre coupable d'un idéalisme qui heurterait le sens commun, c'est que c'est par l'*acte de connaître* que le sujet et l'objet réalisent leurs virtualités respectives; ils sont quelque chose avant de se rencontrer, sans doute, mais c'est de leur rencontre dans l'acte de la connaissance que jaillit, non pas leur être, non pas leur réalité substantielle, mais ce que le bon sens vulgaire appelle les faits et les choses, c'est-à-dire la réalité expérimentale.

MORALE,

LIBERTÉ, PASSIONS, IMMORTALITÉ DE L'AME.

Dès le commencement de l'*Éthique*, Spinosa nie que le libre arbitre appartienne à une âme particulière (1). Dieu seul, dit-il, est une cause libre. On a vu qu'il ne fait pas consister cette liberté de Dieu à pouvoir choisir, mais à agir en vertu de la nécessité de sa propre nature, et non en vertu d'une volonté libre (2). L'âme humaine est déterminée à vouloir ceci ou cela par une cause qui, elle-même, est déterminée par une autre, et celle-ci encore par une autre, et ainsi à l'infini (3). L'âme, ou du moins ce que Spinosa appelle ainsi, est donc abandonnée complètement à une série d'impulsions fatales; elle est le jouet de la destinée, le témoin incapable et impuissant de ses propres actes. Théorie funeste que M. Saisset critique avec une énergie qui en fait un des meilleurs passages de son exposition. Plus

(1) Voy. propos. XVII, partie II, de l'*Ethique*.
(2) Voy. le corollaire Ier de la propos. XXXII, partie Ire.
(3) Voy. propos. XLVIII, partie II.

de quinze propositions de l'*Éthique* et les lettres particulières attestent sur ce point, dans Spinosa, une persistance déplorable. En pouvait-il être autrement? Puisque l'âme n'est qu'une suite d'idées qui se produisent et qui se chassent, puisqu'il n'y a pas là une substance dont on puisse faire l'étoffe d'un moi qui se détermine, la logique ne permet pas de lui supposer une liberté qu'on ne sait ni comment fonder, ni où asseoir. C'est déjà beaucoup, c'est trop peut-être, ce nous semble, qu'un tel être puisse avoir la conscience et le sentiment de l'identité; lui supposer le libre arbitre amènerait à lui imposer la responsabilité de ses actes. Sur quoi porterait-elle cette responsabilité? La volonté, dit Spinosa, n'est qu'un être de raison et n'est pas plus réelle que la *pierréité* (1). Ici donc, dès que l'acte est produit, la force d'où il émane est évanouie; et venir imputer à l'âme un tel acte, c'est demander compte au flot qui passe aujourd'hui de la feuille tombée hier dans le courant du fleuve.

Remarquons quel a été le sort de la volonté chez deux grands penseurs, Descartes et Spinosa. Chez Descartes, apôtre véhément du libre arbitre, la

(1) Scholie de la propos. XLVIII, partie II, de l'*Éthique*.

liberté a été attribuée non-seulement aux volitions, mais elle a été étendue un peu arbitrairement à ces actes de l'entendement auxquels se mêle quelque chose de fatal: ainsi les jugements ont été ramenés par lui à la sphère de la volonté, qui, mêlée ainsi aux actes de l'entendement, leur imprimait un caractère de libre arbitre. Chez Spinosa, c'est l'inverse qui a eu lieu: ce sont les actes de la volonté qui ont été ramenés par lui à la sphère de l'entendement, les volitions ont été réduites à n'être que des idées, et l'entendement, à son tour, leur a imprimé ce caractère de fatalité qui marque les jugements. Selon Descartes, la liberté de Dieu est telle qu'il pouvait vouloir que les trois angles d'un triangle ne fussent pas égaux à deux droits, et, s'il l'eût voulu, il eût changé cette vérité de la géométrie. Selon Spinosa, Dieu n'a eu la liberté de choisir dans aucun de ses actes, et les choses que nous appelons contingentes produites par lui ne pouvaient être autrement (1). Spinosa, en ce qui concerne l'âme humaine, a été plus conséquent dans l'erreur que Descartes ne l'a été dans la vérité. Descartes fait de la substance individuelle quelque chose d'inerte ayant besoin, pour continuer à être, d'une création sans cesse renou-

(1) Voy. propos. XXXIII, partie I[re], de l'*Éthique*.

velée : comment à une telle substance attribuer tant de puissance pour vouloir ? Spinosa, qui ne fait de l'âme qu'un simple mode, une simple succession d'idées, est conséquent quand il lui refuse toute volonté.

Cependant le genre humain proteste, il sent et proclame le libre arbitre. Il a conscience qu'il veut, et il en conclut invinciblement qu'il est libre. Qu'importe à Spinosa ? Il explique l'illusion de ce sentiment général par un exemple qu'il trouve fort simple : « Une pierre soumise à l'impulsion d'une » cause extérieure en reçoit une certaine quantité de » mouvement en vertu de laquelle elle continue de » se mouvoir, même quand la cause motrice a cessé » d'agir. Cette persistance dans le mouvement est » *forcée* ; elle n'est pas *nécessaire*, parce qu'elle doit » être définie par l'impulsion de la cause extérieure..... Concevez maintenant que cette pierre, » tandis qu'elle continue de se mouvoir, soit capable » de penser, et de savoir qu'elle s'efforce autant » qu'elle peut de continuer de se mouvoir. Il est » clair qu'ayant ainsi conscience de son effort, et » n'étant nullement indifférente au mouvement, » elle se croira parfaitement libre, et sera convaincue qu'il n'y a pas d'autre cause que sa volonté » propre qui la fasse persévérer dans le mouvement.

» Voilà cette liberté humaine dont les hommes sont » si fiers ! »

Il y a à cela une réponse bien simple : c'est que Spinosa produit pour prouver sa grande erreur une supposition arbitraire et inadmissible. Quand nous lui disons que le genre humain proteste contre la négation du libre arbitre, il oppose *à ce fait une supposition*. Voilà le paralogisme. Pour que l'argument fût bon, il faudrait prouver d'abord la réalité de cette supposition. Nous répondons par la conviction intime du genre humain, qui constitue pour la liberté une possession d'état. Que Spinosa réponde à son tour, en prouvant qu'une conviction semblable existe dans cette pierre ; qu'il nous montre une pierre qui roule et qui pense qu'elle veut rouler. S'il ne le fait pas, son argument est sans force contre nous, et se retourne contre son auteur.

Leibnitz survient, qui prend un moyen terme et passe à côté de la vérité sans la toucher. En faisant de la substance une force, il corrige l'erreur de Descartes aggravée par Spinosa ; mais il ne sent pas assez tout ce que peut cette force, et la volonté qu'il lui attribue n'est pas suffisamment pure ; elle est déterminée dans ses actes par le motif prépondérant qui pèse en quelque sorte sur elle. C'est la doctrine du déterminisme que la saine philosophie n'avoue

pas. Sans doute l'acte de volonté se rapporte à l'état antérieur de l'âme, mais il n'en dépend pas. Il en dépendrait au point de vue de Spinosa, mais il n'en peut dépendre à celui de Leibnitz, qui reconnaît dans le moi une substance et une force. Quel que soit l'état antérieur de l'âme, quel que soit le motif qui se présente à elle, il nous est toujours possible de nous placer par l'intelligence et la volonté dans une position contraire purement négative (1). Nous pouvons renforcer le motif moral; nous pouvons faire naître en nous des sentiments, des idées, que nous n'éprouvons pas, que nous n'avons pas actuellement. L'âme se place ainsi en parfait équilibre; elle pèse, quand elle veut, sur un des plateaux de la balance; elle se détermine en toute souveraineté. Telle est la liberté dans l'homme, liberté qui ne peut pas être absolue, mais qui est compatible avec le but où il tend, avec la sphère où il s'exerce, et qui suffit pleinement à motiver la responsabilité humaine.

Après avoir établi que l'âme n'a ni liberté ni volonté, Spinosa est conséquent dans sa théorie des passions: c'est la théorie de l'impuissance.

(1) Voy. un mémoire de M. Tissot sur la question du libre arbitre.

Suivant lui, ce qui constitue l'essence de l'âme, c'est l'idée du corps, idée fondamentale modifiée sans cesse par une succession d'idées dont chacune a sa cause dans une idée antérieure. Chacun des états par où l'âme passe est donc une fatalité qu'elle subit et sur laquelle elle ne peut rien. Ces idées qui se succèdent sont de deux sortes: les unes se produisent dans l'âme par la nécessité de sa nature, l'âme en est la cause adéquate, ces idées sont clairement et distinctement perçues par elle, dans ce cas l'âme agit (1). Mais, de plus, l'âme est une partie de la nature et elle en subit l'influence. Il en résulte qu'il se produit aussi et fatalement en elle des idées qui ne suivent plus entièrement de la nécessité de sa nature propre; l'âme n'est plus que partiellement cause de ces idée, elle n'en est plus que la cause inadéquate, elle ne les perçoit plus clairement et distinctement, et alors elle pâtit (2). Cet état de l'âme est la passion.

Cette vue a été reproduite par Leibnitz qui s'exprime ainsi dans sa *Théodicée :* « Notre âme a en » elle, non seulement un ordre de perceptions dis-

(1) Voy. partie III de l'*Éthique*, définitions.

(2) Voy. partie III de l'*Éthique*, définitions, propos. I, II, III, et partie IV de l'*Éthique*, propos. II.

» tinctes qui fait son empire, mais encore une foule » de perceptions confuses ou de passions qui fait son » esclavage. » La passion, suivant Spinosa, est un état qui peut augmenter ou diminuer la puissance d'agir du corps, et par suite celle de l'âme, puisque l'âme est une idée qui affirme l'existence du corps. L'âme, en vertu de son essence, tend à persévérer dans l'être, ce désir lui est essentiel; suivant donc que ce désir qu'elle a d'affirmer du corps une puissance d'agir plus grande est satisfait ou contrarié, suivant que sa puissance d'agir est augmentée ou diminuée, il y a pour elle joie ou tristesse. Désir, joie, tristesse : voilà les trois passions primitives.

Sur cette théorie on peut faire observer d'abord qu'il est inexact de rattacher les passions comme effet au désir de persévérer dans l'être; que ce désir n'en est ni la cause éloignée, ni la cause prochaine et immédiate. Ce désir est réel, mais Spinosa lui donne une extension arbitraire. On a justement remarqué (1) que Spinosa, n'ayant pas la distinction de substance, avait cherché là l'élément d'individualité qui lui manquait. Soit qu'on fouille la source cachée des passions, soit qu'on observe leurs résul-

(1) Voy. *Histoire de l'école d'Alexandrie*, par Jules Simon, t. I[er], p. 444.

tats réels, on ne trouvera pas qu'elles jaillissent de ce désir, mais qu'en bien des cas elles lui sont directement contraires.

En second lieu, Spinosa nous dit que notre âme est affectée de quelque passion en tant qu'elle a des idées inadéquates (1) : or c'est une imperfection pour l'âme que d'avoir des idées inadéquates. Sur quoi se fonde-t-il donc, un peu plus loin (2), pour définir la joie : *une passion par laquelle l'âme passe à une perfection plus grande?* Cela est contradictoire, d'abord, si l'on considère le point d'où il part, la base qu'il adopte. D'un autre côté, cela est contredit par la réalité des choses. Il est faux en fait que la joie soit en tout cas une perfection. Toute joie n'est pas bonne : il y en a de mauvaises et de funestes pour le corps comme pour l'âme. Il y aurait des remarques analogues à faire sur la tristesse; et puisque toutes les passions ne sont que des transformations de ces trois passions primitives, le vice de cette déduction hasardée doit se retrouver dans la suite du traité. En réalité, l'élément fondamental de la passion, c'est le plaisir et la douleur; et le désir de persévérer dans

(1) Voy. propos. I, partie III, de l'*Ethique*.
(2) Voy. propos. XI, partie III, de l'*Éthique*.

l'être n'est pas même, du moins en bien des cas, sa cause métaphysique.

A cette définition de Spinosa, définition inexacte et qui n'a que le semblant de la profondeur, opposons celle de Bossuet : « On peut définir la passion : » un mouvement de l'âme, qui, touchée du plaisir ou » de la douleur ressentie ou imaginée dans un ob» jet, le poursuit ou s'en éloigne. » On se sent ici sur le terrain du naturel et du vrai.

Cette distinction entre les actions et les passions de l'âme, comme résultant, les unes d'idées dont l'âme est la cause, et les autres d'idées que l'âme reçoit en partie du dehors, est, en d'autres termes, celle que Descartes énonce dans son *Traité des Passions*, article XVIII. Mais Descartes, tout en admettant cette impulsion des sens, proclame la souveraineté de l'âme par sa volonté libre; Spinoza, au contraire, qui ne lui a point donné de volonté, la représente livrée comme un jouet aux passions qui se la disputent.

Cela est conséquent, on ne peut le nier; mais on est comme révolté du sang-froid avec lequel il s'abandonne à ces conséquences désespérantes, et de l'espèce de complaisance avec laquelle il nous fait assister à ce spectacle de l'âme esclave et impuis-

sante, profanation cruelle d'une croyance essentielle à l'humanité.

Nous avons vu l'âme réduite à n'être qu'une idée : ici on nous la montre réduite à un appétit qui consiste dans une tendance à persévérer dans l'être. Cet appétit, s'il prend conscience de lui-même, c'est le désir. On ne désire pas une chose parce qu'elle est bonne, mais elle est bonne par cela seul qu'elle est désirée (1). Chacun désire ou repousse nécessairement d'après les lois de sa nature ce qu'il juge bon ou mauvais : ce désir ou appétit n'est autre chose que l'essence de l'homme (2). Voilà donc l'homme, sans force, sans lest et sur l'aile changeante du désir, abandonné à la nature extérieure dont il fait partie (3). La force d'une passion peut surpasser la sienne (4). Ici Spinosa introduit dans l'ordre moral, ces mêmes lois mécaniques sur lesquelles, comme nous l'avons vu (5), il a fondé la persistance du corps. En mécanique, un mouvement ne peut être détruit que par un autre mouvement; dans la mo-

(1) Voy. prop. IX, partie III, et le scholie.
(2) Propos. XIX, partie IV, de l'*Éthique*.
(3) Propos. IV, partie IV, de l'*Éthique*.
(4) Propos. VI, partie IV, de l'*Éthique*.
(5) Voy plus haut, page 94.

l'être n'est pas même, du moins en bien des cas, sa cause métaphysique.

A cette définition de Spinosa, définition inexacte et qui n'a que le semblant de la profondeur, opposons celle de Bossuet : « On peut définir la passion : » un mouvement de l'âme, qui, touchée du plaisir ou » de la douleur ressentie ou imaginée dans un ob- » jet, le poursuit ou s'en éloigne. » On se sent ici sur le terrain du naturel et du vrai.

Cette distinction entre les actions et les passions de l'âme, comme résultant, les unes d'idées dont l'âme est la cause, et les autres d'idées que l'âme reçoit en partie du dehors, est, en d'autres termes, celle que Descartes énonce dans son *Traité des Passions*, article XVIII. Mais Descartes, tout en admettant cette impulsion des sens, proclame la souveraineté de l'âme par sa volonté libre; Spinoza, au contraire, qui ne lui a point donné de volonté, la représente livrée comme un jouet aux passions qui se la disputent.

Cela est conséquent, on ne peut le nier; mais on est comme révolté du sang-froid avec lequel il s'abandonne à ces conséquences désespérantes, et de l'espèce de complaisance avec laquelle il nous fait assister à ce spectacle de l'âme esclave et impuis-

sante, profanation cruelle d'une croyance essentielle à l'humanité.

Nous avons vu l'âme réduite à n'être qu'une idée : ici on nous la montre réduite à un appétit qui consiste dans une tendance à persévérer dans l'être. Cet appétit, s'il prend conscience de lui-même, c'est le désir. On ne désire pas une chose parce qu'elle est bonne, mais elle est bonne par cela seul qu'elle est désirée (1). Chacun désire ou repousse nécessairement d'après les lois de sa nature ce qu'il juge bon ou mauvais : ce désir ou appétit n'est autre chose que l'essence de l'homme (2). Voilà donc l'homme, sans force, sans lest et sur l'aile changeante du désir, abandonné à la nature extérieure dont il fait partie (3). La force d'une passion peut surpasser la sienne (4). Ici Spinosa introduit dans l'ordre moral, ces mêmes lois mécaniques sur lesquelles, comme nous l'avons vu (5), il a fondé la persistance du corps. En mécanique, un mouvement ne peut être détruit que par un autre mouvement; dans la mo-

(1) Voy. prop. IX, partie III, et le scholie.
(2) Propos. XIX, partie IV, de l'*Éthique*.
(3) Propos. IV, partie IV, de l'*Éthique*.
(4) Propos. VI, partie IV, de l'*Éthique*.
(5) Voy plus haut, page 94.

rale du spinosisme, qui traite l'âme comme une molécule, une passion pourra être détruite par une passion plus forte; l'homme esclave pourra changer de maître : voilà toute sa chance (1). Et, dans cette existence ballottée, il n'est pas même sûr d'être lui-même jusqu'au bout, car Spinosa hasarde un doute sur la persistance de son identité. En effet, le corps est la base de cette identité, puisque l'âme n'est que l'idée du corps; et Spinosa s'exprime ainsi : « Je n'ai aucune raison qui me force à établir » que le corps ne meurt pas s'il n'est changé en ca- » davre... Il arrive à un homme de subir de tels » changements, qu'on ne peut guère dire qu'il soit le » même homme... Mais pour ne pas donner sujet » *aux esprits superstitieux* de soulever d'autres » questions, j'aime mieux n'en pas dire davan- » tage (2). » L'intention n'est pas douteuse; ne nous étonnons plus désormais de lui entendre dire que le bien et le mal ne sont que relatifs : quelle obligation morale peut être imposée à un être dénué de substance et qui n'est pas même sûr d'être jusqu'au bout identique à lui-même? On ne peut citer tous les passages; en voici pourtant un qui est assez signi-

(1) Propos. VII, partie IV, de l'*Éthique*.

(2) Le scholie de la propos. XXXIX, partie IV, de l'*Éthique*.

ficatif : « L'homme courageux médite sans cesse ce » principe, que toutes choses résultent de la néces- » sité de la nature divine, et, en conséquence, que » tout ce qu'il juge mauvais et désagréable, tout ce » qui lui paraît impie, horrible, injuste, honteux, tout » cela vient de ce qu'il conçoit les choses *avec trouble* » *et confusion et par des idées mutilées*, etc., etc. » Ailleurs, il énonce que le péché n'est que la désobéissance à la loi établie (1); que l'humilité, que la pitié, que Cicéron admirait dans César comme la plus aimable des vertus, sont choses mauvaises (2); que le repentir ne provient pas de la raison, et que celui qui se repent d'une action est deux fois misérable et impuissant (3). Tout cela est conséquent. Mais ne nous étonnons pas non plus que, dans un siècle plus croyant que le nôtre, où la discipline de la pensée était plus sévère, et où l'on était moins habitué à distinguer entre le système et l'homme qui le produit, les thèses de Spinosa aient été accueillies avec colère et avec effroi.

Spinosa ne se dirigeait pas lui-même par de telles maximes; sa vie démentait la morale qui découle

(1) Le 2e scholie de la propos. XXXVII, partie IV, de l'*Éthique*.

(2) Propos. L, partie IV.

(3) Propos. LIV, partie IV.

de son système; son caractère honorable semble émettre contre sa doctrine des protestations qui se produisent au milieu des pages les plus désolantes. Il exprime alors de belles et hautes vérités, et tout simplement des vérités chrétiennes, qu'il déduit ou qu'il motive à sa manière, sans se demander si, dans le cadre étrange où il les présente, elles se feront reconnaître et accepter comme vérités praticables. Elles apparaissent, çà et là, vers la fin de l'*Éthique*, telles que des éclairs qui, jaillissant après l'orage, ne servent qu'à faire mieux apercevoir les champs qu'il a dévastés.

L'âme, dans le système, n'a aucune puissance pour vouloir, la volonté est absorbée dans l'entendement, la puissance de l'âme se réduit à penser. C'est à la pensée que Spinosa demande contre les passions le correctif dont il est en peine. L'efficacité du remède se fonde sur ce principe, qu'une affection passive cesse d'être passive aussitôt que nous nous en formons une idée claire et distincte, une idée adéquate, et c'est ce que nous pouvons toujours faire (1). Ainsi, par exemple, l'âme, en tant qu'elle conçoit les choses sous le caractère de nécessité et

(1) Voy. les propos. III et IV, partie V, de l'*Éthique*.

qu'elle envisage ce qui lui arrive comme déterminé par l'enchaînement infini des causes, en est moins affectée (1), et il développe ce point de vue.

Il est très vrai que le mal qui nous vient d'une force aveugle, que le mal que peut nous faire un être que nous ne jugeons pas libre, comme un bœuf ou un cheval, nous affecte moins et tout autrement que s'il nous était causé par un être doué de liberté, par un homme. La singulière consolation qu'on nous offre consiste donc à nous regarder comme soumis à la fatalité des choses, à nous prendre nous-mêmes pour des forces aveugles, et à ne voir dans notre semblable qui nous frappe ou nous blesse qu'un être soumis comme tout autre animal à l'aveugle instinct de sa nature. Spinosa a le malheur de se rencontrer ici avec un homme qu'il eût certainement et avec raison jugé bien au-dessous de lui, le baron d'Holbach; suivant ce dernier, « le fatalisme doit inspirer à l'homme une résignation raisonnée aux décrets du sort; il sera plus tolérant par l'opinion que tout est nécessaire, il pardonnera à ses semblables (2). » Ici le Panthéiste et l'Athée se donnent la main. Ce serait perdre du

(1) Voy. propos. VI, partie V, de l'*Éthique*.
(2) *Système de la nature.*

temps que de montrer que le remède proposé est inefficace; Spinosa ferme les yeux sur la contradiction qui est au fond: c'est que l'acte de déposer tout ressentiment et toute douleur en considération de la fatalité des choses serait l'acte le plus énergique et le témoignage le plus éclatant de cette liberté même, et on affirmerait par le fait ce qu'on infirmerait par une dénégation verbale et vaine.

Nous devons, selon Spinosa, penser nos passions. Il faut lire cette partie de l'*Éthique* trop longue à extraire, et voir avec quel sang-froid on nous propose cette sorte d'élaboration intellectuelle qui doit transformer les passions en quelque chose de neutre et d'inoffensif. Il faut lire et démêler soi-même ce qu'il y a de juste, de fantastique et d'inapplicable dans cette médecine morale qui traite les passions par la pensée, comme en chimie on traite un acide par une base qui le neutralise.

Penser! mais cela ne suffit pas. Comprendre votre mal ne le guérit pas encore; il y a des pensées mauvaises, qui sont d'intelligence avec ces sens qu'il faut satisfaire, avec ces désirs de vengeance qu'il faut assouvir; elles se déguisent sous le sophisme et pénètrent chez vous comme un espion ennemi dans une place assiégée. La pensée n'est bonne que selon la source où elle s'alimente. Penser! mais le désespoir pense à sa douleur pour la maudire, la résignation la supporte, l'acceptation l'embrasse. Ces pensées se ressemblent-elles? Si l'âme est sanctifiée par la prière, si elle est nourrie de fortes convictions sur la nécessité du sacrifice, sur l'amour que nous devons aux hommes en vue d'un Dieu personnel qui nous créa et nous connaît, sur l'espérance d'une vie future qui sera meilleure et qu'on peut mériter, oh! alors, la douleur et l'injure peuvent tomber sur une telle âme, elles s'y annuleront, elles s'y transformeront dans les éléments salutaires qui y sont déposés. Mais s'il n'y a dans l'âme qu'une sèche méditation sur la fatalité, sans secours divin et sans espérance, la méditation aggravera le mal, qui ne réussira que mieux à irriter l'âme, à la tourmenter, à la flétrir.

Il est superflu de dire que ces méditations abstraites, familières au philosophe, ne peuvent être d'aucun service pour ces millions d'êtres qui composent la masse du genre humain. Elle ne s'occupait ni des idées générales, ni des espèces, ni du point de vue métaphysique des choses, cette pauvre vieille femme qui, sans prononcer de paroles, offrait son cœur à Dieu, et dont Fénelon enviait la muette prière.

Quoi qu'il en soit, penser, comprendre, voilà le remède unique proposé par Spinosa. Maintenant il

est juste de l'entendre jusqu'au bout. Comprendre, c'est la tendance de l'âme (1), c'est là ce qu'elle juge utile; faire effort pour comprendre, c'est la vertu (2); et comme le suprême objet que l'intelligence puisse comprendre, c'est Dieu; le bien suprême de l'âme et sa suprême vertu, c'est de connaître Dieu (3).

On doit tenir compte à l'intention de l'auteur de ce qu'au moins le principe de l'utilité, immoral comme principe régulateur, est transformé en un principe tout différent, en vertu duquel l'âme doit tendre à connaître Dieu. Le moyen, pour elle, d'y parvenir, c'est de s'efforcer de comprendre les choses d'une manière adéquate, et surtout d'en acquérir une connaissance du troisième genre, c'est-à-dire de les considérer dans ce qu'elles ont d'absolu, d'éternel.

Nous insistons, au risque de nous répéter, sur les funestes effets de la pensée mal conduite, car c'est la maladie du jour. Pour que la pensée soit féconde, il faut d'abord *un contenu auquel on croie*, et que ce contenu, cet objet de la pensée, soit le bien et le vrai. Il ne suffit pas, comme le voudrait Spi-

(1) Propos. XXVI, partie IV, de l'*Éthique*.
(2) Propos. XXVI, partie IV, de l'*Éthique*.
(3) Propos. XXVIII, partie IV, de l'*Éthique*.

nosa, que ce contenu se rapporte à l'essence métaphysique des choses : il faut qu'il embrasse ces réalités phénoménales au milieu desquelles se déploie la vie, et qu'il les explique autrement que par la fatalité. Pourquoi, en politique, sommes-nous depuis soixante ans si terriblement ballottés sans réussir à nous asseoir? Ce n'est pas faute de penser : on ne fait que cela. Dans l'intervalle d'une révolution à une autre, la pensée bat dans tous les cerveaux; c'est le contenu, l'objet de la pensée, qui est trop souvent mauvais ou chimérique. *La pensée* sans *foi* est stérile. Aussi cette pensée, qui dogmatisait si orgueilleusement, qui s'irritait de tout frein, qui dédaignait le passé, tant que ce passé prêtait son ornière à la marche des choses sociales, heurtée aujourd'hui par des problèmes que son contenu égoïste et sceptique ne peut l'aider à résoudre, la pensée s'arrête stupéfaite et immobile, elle ne sait plus ni avancer, ni reculer : elle est comme ces sibylles des temps antiques, qui, perdant le sens des événements, restaient muettes dans leurs temples abandonnés.

Ces réserves posées, nous convenons qu'on trouvera dans l'*Éthique* de belles maximes sur les funestes effets des passions, sur les divisions qu'elles excitent, sur les avantages de vivre selon la raison, seul lien

des hommes entre eux; enfin, sur l'amour de Dieu, *le bien le plus élevé que puisse désirer une âme que la raison gouverne*. On se demandera comment ces hautes vérités, ces consolantes fleurs, peuvent s'épanouir sur ce terrain aride; mais, en réalité, elles n'ont pas là leurs racines; elles naissent de l'âme de l'auteur, où quelque main bienfaisante les avait semées: elles ne pouvaient éclore ni de ses spéculations, ni de ses raisonnements. C'est le sort de l'homme, même dénué de foi religieuse, que ce qu'il a de bon, il le tient toujours indirectement de ces vérités divines qu'il renie ou qu'il ignore.

On demandera aussi, et avec raison, à quoi peuvent servir les préceptes moraux de l'*Éthique*.

Ils seraient motivés, si l'âme était libre d'avoir à volonté des idées adéquates qui sont indiquées comme moyen de se délivrer des passions; mais lisez la proposition XXXVI, partie II, de l'*Éthique*: *Les idées inadéquates et confuses découlent de la pensée avec la même nécessité que les idées adéquates, c'est-à-dire claires et distinctes*. Donc, dans ce système, la morale est sans possibilité et sans base, comme sans but, puisque l'âme dénuée de volonté et d'initiative subit une suite d'états dont chacun a sa cause dans un état antérieur, puisque l'homme, force inerte, est réduit à être non pas l'acteur, mais

le spectateur impuissant du drame où s'accomplit sa destinée.

Spinosa termine l'*Éthique* par une thèse à laquelle on était loin de s'attendre. A cette âme qui n'est qu'un mode, une collection d'idées, il présente la possibilité de devenir immortelle, au moins en partie. Qu'est-ce que cette immortalité? Il est difficile de le comprendre nettement. Il y a, dit-il, en Dieu un concept qui exprime l'essence du corps humain (1). Ce concept fait partie de l'essence de Dieu, il est éternel. C'est là le germe d'immortalité que l'âme peut développer plus ou moins, suivant qu'elle connaît les choses, soi-même et son corps plus parfaitement, c'est-à-dire d'une connaissance du troisième genre, en d'autres termes par cette intuition qui saisit leur caractère absolu et éternel (2). Cette connaissance est en même temps la connaissance de Dieu et l'amour intellectuel qu'on éprouve pour lui. Là est le repos parfait de l'âme et sa béatitude. L'âme peut donc, en acquérant tout ce qu'elle pourra de ce genre de connaissance, augmenter proportionnellement la partie d'elle-même qui sera immortelle; mais comme il faut toujours

(1) Voy. propos. XXIII, partie V, de l'*Éthique*.

(2) Voy. prop. XXXVIII, partie V, de l'*Éthique*.

retrouver ce parallélisme et cette fatalité qui est au fond du système, et comme le corps est pris en même dignité que l'âme, il est dit dans la proposition XXXIX, partie V, que l'homme dont le corps est propre à un grand nombre de fonctions possède une âme dont la plus grande partie est éternelle.

Pour soutenir cette théorie, que Spinosa ne développe pas suffisamment, on peut dire que l'âme n'existant que parce qu'elle est l'idée d'un corps existant aussi, lorsqu'elle perd cet objet, il lui faut, pour exister, un autre objet auquel elle s'attache; et pour qu'elle soit immortelle, il faut que son objet ne périsse pas. Si donc elle se donne pour objet l'essence impérissable des choses, l'absolu, l'éternel, enfin tout ce qui est du ressort de la connaissance du troisième genre, elle vivra immortelle comme l'objet auquel elle s'est attachée.

Les objections se soulèvent. Que peut être cette immortalité d'une âme sans substance? Que peut être cette existence nouvelle d'où sera effacée la mémoire du passé? car Spinosa regarde positivement cette persistance comme une vaine persuasion des hommes. « Si l'on examine, dit-il, l'opinion du » commun des hommes, on verra qu'ils ont con- » science de l'éternité de leur âme, mais qu'ils » confondent cette éternité avec la durée, et la con-

» çoivent par l'imagination ou la mémoire, *persuadés* » *que tout cela subsiste après la mort* (1). » Le ton de la phrase prouve qu'il ne partage pas cette persuasion.

Cette immortalité, accordée à la partie active de l'âme qui persisterait sans mémoire du passé, a déjà été conçue ainsi par Aristote, qui l'indique par quelques mots dans son *Traité de l'âme*. Cette idée a été reproduite par Averroës et admise par ses sectateurs; elle était donc en circulation dans le domaine métaphysique où Spinosa a pu la prendre. De quelque part qu'elle vienne, elle donne lieu aux mêmes objections. Cette immortalité ne porterait pas sur la substance, puisque, suivant Spinosa, l'âme n'est que l'idée du corps; suivant Aristote, elle n'est que la forme du corps. Elle ne porterait pas non plus sur la conscience du passé, puisqu'ils sont d'accord pour la regarder comme abolie. Il n'y a là vraiment qu'une absorption de l'âme particulière dans la substance infinie.

Pour faire remarquer combien les penseurs modifient plus qu'ils n'inventent, il faut rappeler que cette vague théorie d'une immortalité partielle a été reproduite par Fichte, qui l'a retouchée en se l'ap-

(1) Voy. propos. XXXIV, partie V, de l'*Éthique*.

propriant. Suivant Spinosa, la destination de l'âme est de connaître, et toute volonté est réduite à l'entendement. Suivant Fichte, la destination de l'âme est de vouloir; c'est par la volonté que nous participons au monde intelligible (1). Nul mouvement moral n'est perdu pour ce monde-là. Il n'y a en nous de durable et d'immortel que la voix de la conscience et la libre obéissance; par la première, le monde supérieur descend jusqu'à nous; par la seconde, nous nous élevons jusqu'à lui... L'immortalité n'est réellement assurée qu'à ceux qui auront su la conquérir par la moralité; eux seuls survivront à la ruine de l'univers, les autres périront avec le monde sensible dont ils n'auront pas su se détacher. Telle est la théorie de Fichte : c'est celle de Spinosa modifiée.

Enfin cette immortalité plus complète, accordée à celui dont le corps est le mieux disposé, ne se justifie ni en métaphysique, ni en morale.

Cette estime démesurée accordée à l'organisme, plusieurs sectes panthéistes l'ont proclamée de nos jours, en attachant à ce qu'ils appelaient la réhabilitation du corps, une signification grossière fort étrangère à la pensée de l'auteur de l'*Éthique*.

(1) Voy. *Destination de l'homme*, par Fichte.

L'importance exorbitante que Spinosa attribue au corps est d'ailleurs conforme à son point de départ. Pour lui, l'étendue est un attribut égal en dignité à la pensée, l'étendue est divine. L'âme ne pouvant exercer aucune action sur le corps, il s'ensuit que toute action du corps, tout ce qu'il produit, est son œuvre propre (1). Mais, objectera-t-on, comment se peut-il que le corps, qui ne pense point, dont chaque mouvement est fatalement déterminé par un mouvement antérieur, comment se peut-il que cette force aveugle construise de magnifiques édifices, produise des peintures, des sculptures, enfin tous les chefs-d'œuvre de l'art? Vous ne savez pas, répond Spinosa, tout ce dont le corps est capable. Voyez ce que font les animaux; voyez les somnambules exécuter dans le sommeil des actes dont ils seraient incapables dans l'état de veille : vous ne connaissez pas avec quel art est construit le mécanisme du corps humain!

Le corps est donc, quant à ses actes, placé au même rang que l'âme. « Un corps propre à un grand » nombre de fonctions est joint à une âme qui pos- » sède à un très haut degré, considérée en soi, la

1) Voy. propos. II, partie III, de l'*Éthique*, et le scholie.

» conscience de soi, de Dieu et des choses (1). » Rien d'étonnant, après cela, qu'il recommande l'usage de tout ce qui procure à l'homme cette joie qui résulte du bon état du corps aussi bien que de l'âme, et qu'il dise nettement que tout ce qui produit en nous la joie *est bon* (2).

Ce sont des erreurs entées sur d'autres.

Cette prétendue correspondance d'aptitude entre le corps et l'âme est démentie par les faits; et le degré le plus élevé de perfection auquel ils arrivent, ce degré, quel qu'il soit, ne se réalise pas en même temps pour l'un et pour l'autre.

Il est vrai de dire que le corps et l'âme forment un tout naturel. L'homme n'est pas esprit pur; dans sa condition actuelle, il se compose d'une âme qui pense et d'un corps qui se meut et qui la porte avec lui. L'âme n'est pas là comme un pilote dans son vaisseau; si l'on peut dire que le corps est le vaisseau de l'âme, il faut concevoir entre eux une identification telle que l'âme sent immédiatement, comme plaisir ou comme peine, toute caresse du vent dans la voile, tout choc du rocher contre la quille. Le corps n'est pas seulement un instrument

(1) Voy. scholie de la propos. XXXIX, partie V, de l'*Éthique*.

(2) Voy. chap. XXX de l'appendice, à la partie IV de l'*Éthique*.

de locomotion; dans les actes de l'âme, même ceux qui sont au plus haut degré intellectuels, il y a quelque chose du corps. Elle doit donc respecter ce compagnon inévitable, le conserver en vue de leur commun créateur, lui faire toutes les concessions qui ne le mettent pas sur la voie de la révolte, et ne le sacrifier que quand un intérêt supérieur, quand Dieu même, parlant par la voix de la loi et du devoir, commande ce sacrifice. Le ménager, alors, est criminel; c'est, pour garder la vie, ôter à la vie tout son prix :

Et, propter vitam, vivendi perdere causas.

En résumé, et en passant sous silence les contradictions qui font explosion et les obscurités qui s'étendent dans le système, Spinosa relève de Descartes et de l'Orient. A Descartes, il emprunte la distinction des êtres en deux ordres séparés et caractérisés, l'un par la pensée, l'autre par l'étendue ; il lui emprunte l'idée de Dieu, base de toute connaissance, le critérium de l'évidence au moyen de l'idée claire et distincte. Aux réminiscences orientales, il prend l'unicité de la substance, la doctrine de l'émanation, l'enchaînement fatal des choses. En ce qui touche la science, il est platonicien ; il classe à ce point de vue les divers degrés de la connaissance; il fait mépris de l'expérience sensible, de la perception des choses individuelles et de leur existence éphémère; il aime les intelligibles; il aime à contempler l'essence éternelle, l'idée adéquate ; il réaliserait volontiers les universaux. Il est idéaliste d'instinct, et pourtant il reconnaît une dignité égale à l'étendue et à la pensée, ces deux attributs divins dont le développement, parallèle en corps et en idée, constitue le monde, drame éternel qui n'a qu'un seul acteur, Dieu. Ce Dieu n'agit pas comme Dieu, ne pense pas comme Dieu ; il n'a d'étendue, de mouvement et de pensée, que dans les êtres particuliers qui sortent sans cesse de lui et y rentrent

par une nécessité de sa nature. Ces êtres particuliers, corps unis à des âmes, dont la perfection se mesure sur celle du corps, ne sont pas de vaines apparences, des illusions comme dans le panthéisme oriental; mais leur réalité n'est que momentanée : ils ne font que passer et manifester passivement les deux faces de la substance une, l'étendue et la pensée divine. L'homme, mode fugitif et sans fond substantiel, livré à des passions plus puissantes que lui, esclave de la plus forte, n'a pas plus d'action sur le milieu qui l'environne que le flot n'en exerce sur l'élément orageux dont il émane. Privé de recours vers un Dieu qui ne le connaît pas, misérable s'il agit mal, blâmable s'il se repent, l'homme n'est pas même certain de garder jusqu'au bout l'identité de son être.

C'est ainsi que, subjugué par une idée préconçue, le regard toujours fixé sur l'infini qui le fascine, Spinosa s'avance, froid comme un principe, inflexible comme la destinée. Nous l'avons vu, dans sa marche, suivre, côtoyer ou déserter la logique, suivant les besoins de sa théorie. Nous avons traversé l'*Éthique* d'un bout à l'autre, laissons maintenant au lecteur la liberté de son allure; qu'il puisse, s'il lui plaît, faire à son tour des découvertes, explorer de nouveau les directions déjà parcourues, ou chercher

les allées tortueuses et en pénétrer les enfoncements mystérieux.

Arrêtons-nous pour admirer tristement que tant de méditation et de profondeur de pensée ait été employé à une œuvre de destruction : l'annihilation de la personnalité de Dieu et de la liberté humaine. La voilà donc cette âme telle que Spinosa nous l'a faite : une collection d'idées fugitives, sans autre lien que le corps, qui lui-même n'est qu'un composé de parties qui s'écoulent ! Ame mobile, jetée dans l'ensemble des choses comme un courant dans l'océan, pas assez consistante pour résister, elle le sera assez pour souffrir. On lui fera nier sa substance, c'est beau; mais elle ne niera ni le remords, ni la douleur. Ame misérable et digne de pitié, si ce n'était pas une fiction, comment soutiendrait-elle le choc inévitable, la double épreuve du monde et des passions ?

Plus on avancera dans la lecture de l'*Éthique*, plus on se convaincra de ce qu'il y a de défectueux dans une méthode qui persiste à vouloir tout expliquer par un principe absolu et par une déduction rationnelle qui n'est pas même fidèlement suivie. On regrettera ces efforts et cette vaine tentative d'un grand esprit qui, absorbant arbitrairement toutes les facultés de l'homme dans celle de la pensée, abolit

explicitement la faculté de vouloir, et semble ne tenir aucun compte de celle de sentir, s'obstinant ainsi à méconnaître quelque chose que Dieu a mis en nous et qui doit trouver à y vivre, le cœur. Spinosa n'était pourtant pas de ces natures tronquées dans lesquelles le développement excessif d'un des côtés de l'homme trouve d'autre part son contraste dans une mutilation déplorable. Il avait été, homme, touché par la vie, c'est dire initié aux peines; il savait par expérience que l'homme ne vit pas seulement de syllogismes, et qu'il y a pour lui des impressions plus concluantes qu'un argument. Il avait pu l'apprendre de cette jeune personne, fille de Van den Ende, professeur et médecin à Amsterdam, chez lequel il prenait des leçons de langue latine. Elle apparaît un moment dans son histoire comme un court et gracieux épisode. Il avait apprécié en elle moins les charmes de la beauté que ceux de l'esprit et de l'intelligence. Il l'avait aimée, souhaitée pour épouse; un rival, un condisciple, qui, sans doute, en métaphysique n'allait pas au genou de Spinosa, mais qui était épris autant que lui, offrit à l'appui de ses vœux un beau collier de perles, et, comme on peut le croire, il l'emporta. Spinosa reprit le cours de ses études, et, dès lors, aucune vive affection n'éveilla d'écho dans le vide qui se fit au-

tour de son cœur. Isolé de sa famille, qui ne lui pardonnait pas d'avoir quitté le judaïsme, il vécut dans la société de sa pensée, n'ayant ni regret ni souvenir de cet amour si promptement déçu. La postérité, on le voit, motive autrement ses préférences. Elle a voulu que le nom refusé par la fille de Van den Ende devînt le nom impérissable d'un système; elle réservait ainsi à Spinosa un dédommagement que nul vrai philosophe ne lui envie : la renommée par l'erreur.

FIN.

